

تهاون في الفلسفة

للإمام الغزالى

تحقيق

سلطمان دنيا

دار المعرف بمصر

تهافت الفلاسفة

للإمام الغزالى

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة في كليةأصول الدين

الطبعة الرابعة



دار المعارف بمصر

ملزوم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر - ١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. ع. م.

تهافت الفلاسفة

للإمام الغزالى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبالصلاوة والسلام على سيدى ومولاي رسول الله خير الخلق أجمعين ،
أفتتح الطبعة الرابعة من كتاب (تهافت الفلسفه) للإمام الغزالى .
وأهدى ما بذلت فيه من جهد ، وما لقيت من عناء ، إليهما .
وأنوسل إليهما بهما أن يتقبلاه عملاً نافعاً ، خالصاً من كل شوب ، بريئاً
من كل غرض .
سلیمان دنیا

عزبة النخل غرة ذى القعدة سنة ١٣٨٥
٢٢ فبراير سنة ١٩٦٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمدًا لله ، وصلوة وسلاماً على خاتم الأنبياء ، وعلى إخوانه النبيين .

* * *

مقدمة الطبعة الثالثة

يبدو لي أن الوجود متصل بعضه ببعض ، يعني أن كل موجود ، له بموجود آخر صلة أو صلات .

وإذا صح هذا :

كان العلم الصحيح بهذا الوجود ، مجموعة أفكار بعدد الموجودات ، متصلة مترابطة ، كترابط الموجودات واتصالها .

ولهذا فسر فلاسفة المسلمين المعرفة بأنها انتقاش النفس بصورة العالم ، حتى تصير عالماً مثله .

وكان لا بد في الاقتصار على إدراك بعض هذا الوجود ، من الجهل ، لا بالبعض غير المدرك فقط ، ولكن بجوانب من البعض المدرك نفسه ، أيضاً ؛ لأن عدم العلم بما بين هذا البعض المدرك ، وبين غيره ، من صلات وروابط ، جهل ما ، به .

وعلى هذا الأساس لا بد أن يكون بين العلم « الطبيعي » . والعلم « الإلهي » ، صلات وروابط ، بمقدار ما بين العالم والإله من صلات وروابط .

ولهذا السبب وجدنا بعض الفلاسفة يضمون « العلم الإلهي » إلى « العلم الطبيعي » بعضهما إلى بعض ، حتى ليظن أنهما علم واحد .

من هؤلاء ، الفيلسوف ابن سينا ، فلقد سلك العلمين في أنماط عشرة ،

أخذ بعضها برقاب بعض ، حتى ما يكاد القارئ يستتبين نقطة الفصل بينهما ، ضمنها كتابه « الإشارات والتنبيهات » .

* * *

وعسانا بعد كل هذا لا نجد صعوبة في أن نسلم أن لحركة « العلم الطبيعي » في تقدمه وتأخره — تأثيراً على العلم الإلهي ، في تقدمه وتأخره ، كذلك . والعلم الطبيعي هو علم الأسرار الكونية ، وهذه الأسرار يبدو أنها : أعظم من أن تستوعبها كلها طاقة إنسان .

وأدق من أن يتكتشف له منها ما يتكتشف ، في سرعة خاطفة . وأعتقد من أن نفسهم على وجهها الصحيح في سهولة ويسر . وهذا كله رد فعل على البحوث الإلهية ، فهي تسير في مدار ما تكشف لنا ، ويكتشف ، من أسرار هذا الكون :

سعة وضيقاً .

وسهولة وصعوبة .

وسهولة وصعوبة .

ولقد كان لسؤالين من مسائل العلم الطبيعي ، وما يزال ، أثراًهما الخطير في محيط العلم الإلهي .

ثانيكم هما :

أولاً : قدم العالم وأبديته .

ثانياً : استحقاق المادة للوجود ، هل تستحقه بذاتها ؟ أم تستحقه بمعاونة من غيرها ؟ ويتصل بهاتين المسألتين « الطبيعيتين » مسائل من العلم الإلهي : منها :

مدى سلطة الإله ، وحدود إرادته .

وتفسير الحنة والنار ، والثواب والعقاب الآخر وبين .

* * *

ويعتقد كثير من الباحثين أن :

عدم إمكان خلق شيء من لا شيء .
وعدم إمكان تصوير شيء إلى لا شيء .
أمور أولية ، تفصح عن أوليتها ضرورة العقل وبداهته .

* * *

وأصارحك أيها القارئ أن دعوى البداهة في هاتين المسألتين ، استهانة بشأنهما ، وصرف للعقل عن فحصهما وتمعنهما ، إنها دعوة إلى الاستنامة والاطمئنان ، وما أظن أن العقل اليقظ يشعر بالرضى والاطمئنان حيال دعوى خطيرة كدعوى ب dahahat هاتين المسألتين .

فأين كانت البداهة يوم كان يظن أن ما تحرقه النار ، تملكه وتفنيه ؟
هل تولدت في النفوس وتقررت في الأذهان منذ اختراع الجهاز الذي أثبت
أن المحتل من الشمعة الحترقة ، يساوي وزها قبل الاحتراق ؟
والذى أثبت ، تبعاً لذلك ، أن الاحتراق ليس إفنا ، وأن الحرق لا يفنى ! !
هل تولدت البداهة في النفوس ، وتقررت في الأذهان ، منذ ذلك الوقت
فقط ؟ وعن هذا الطريق فقط ؟
وهل يمكن أن تعتمد البداهة على تجربة ، أو على دليل ؟

* * *

ثم إذا كانت النار لا تُفنى ما تحرقه ، فهل انحصرت وسائل الإفنا في
الإحراق ؟

وهل إذا كان العلم البشري ، لم يقف إلى الآن ، على وسائل أعظم من النار
خطراً ، وأشد منها بأساً ، يكون معنى ذلك أن مثل هذه الوسائل لم توجد ،
ولا يمكن أن توجد ؟

وهل عدم الوجود يدل على عدم الوجود ؟
وهل أحضر قدرة الإله - من يعتقد أن هناك إلهاً - للتجربة ، فcasas حدودها ، وعرف ما يدخل في هذه الحدود ، وما يخرج عنها ، وحكم بناء على ذلك بأن تصوير الشيء عدماً صرفاً ، خارج عن حدود المقدور ؟

* * *

ثم إذا كنا قد تأكدنا — بوساطة التجربة — أن ما كان يظن إففاء وإعداماً، ليس إلا تحليلاً وتفريراً ، فيما إذا تأكدنا أن الإيجاد ليس إنشاء من عدم ، ولكنه تحويل من حال إلى حال ؟ هل قسنا الإيجاد من عدم ، على إعدام الموجود ، فقلنا : لما كان الثاني مستحيلاً ، كما أفادت التجربة ، كان الأول مستحيلاً ؟ لأنه مثله ، فالعجز عن الشيء ، عجز عن نظيره ؟

أم أخذضنا الإيجاد من عدم التجربة ، كما أخذضنا إعدام الموجود التجربة ، فظهر العجز عن الأول كما ظهر العجز عن الثاني ؟

* * *

إإن يكن الأول ، فكأن الأمر مرده إلى القياس ، فهل المقيس عليه والمقيس ، متساويان تماماً ؟ هل الإعدام مثل الإيجاد ، حتى يكون العجز عن الإعدام ، دليلاً على العجز عن الإيجاد ؟

قد يكون حقيقة أن تصوير الشيء إلى لا شيء ، مثل إيجاد الشيء من لا شيء ، وأن العجز عن أحدهما ، دليل على العجز عن الآخر ، ولكن هل إدراك المساواة بينهما ، على فرض أنهما متساويان ، بدائي؟ لو كان بدائيّاً ، لما قال بعض فلاسفة المسلمين ، إن النفس الإنسانية لا تفنى ، رغم أنها حادثة .

صاحب هذا القول ، قد فرق بين الإيجاد والإعدام ، ولم يسو بينهما . وهذا يجعلنى لا أطمئن كل الامتنان ، إلى القول باستحالة إيجاد الشيء من لا شيء ، قياساً على عدم صدوره الشيء إلى لا شيء . وهذا يعني أن الأمر ليس بدائيّاً ، وإنما هو بحاجة إلى أدلة مقنعة .

* * *

وإن يكن الثاني ، وهو أن الأمر مرده إلى التجربة ، وأنا قد حاولنا إيجاد شيء من لا شيء ، فلم نستطع . فهل قضية عدم إمكان إيجاد الشيء من لا شيء وعدم إمكان صدوره الشيء إلى لا شيء ، قضية نسبية ؟ أم قضية مطلقة ؟ أعني أنه هل قضية عدم إمكان إيجاد الشيء من لا شيء ، وعدم إمكان

تصير الشيء إلى لاشيء تعني أن ذلك غير ممكن في ذاته؟ أم أنه غير ممكن فقط بالنسبة إلى قدرة البشر؟

فإن يكن الثاني؛ وهو أن المراد بيان عدم إمكان ذلك بالنسبة لقدرة البشر فهو تحول عن أصل موضوع النزاع.

وإن يكن الثاني؛ وهو أن المراد أن ذلك غير ممكن في ذاته، فكيف يستدل على حكم عام بدليل غير عام؟ وهل يسوغ الانتقال إلى الحكم بعدم قدرة الخالق على ذلك، من عجز قدرة المخلوق عليه؟ نعم إن القدرتين قد يتساوليان بالنسبة لبعض الأمور، كالمستحيلات الذاتية، مثل الجمع بين القبيضين، أو رفعهما، [فهذه ما لا تتعلق بها قدرة الخالق، ولا تدركها قدرة المخلوق]؛ ولكن ليس كلما عجزت قدرة المخلوق، لم تتعلق قدرة الخالق؛ لهذا لا يسوغ الإصغاء إلى من يتخذ من عجز البشر عن إيجاد شيء من لاشيء، دليلاً على استحالة الأمر في ذاته.

* * *

ثم إذا كانت المادة لا يمكن ولا يعقل، أن تصير إلى عدم، ولا يمكن ولا يعقل أن تنشأ من عدم، أليس تكون قد استكملت خصائص الوجوب الذاتي؟
فهل يلتزم القول بالوجوب الذاتي للمادة، أوئلئك الذين يقولون: إن المادة لا توجد في عدم، ولا تصير إلى عدم؟

وهل يمكن الجمع بين القول:

بأن المادة لا توجد من عدم، ولا تصير إلى عدم،
وبين القول:

بأن المادة في ذاتها ممكنة، لا توجد إلا إذا وجدت أسباب وجودها،
ولا تعد إلا إذا تحققت أسباب عدمها.

إذا كان القول:

بأن المادة لا توجد من عدم، ولا تصير إلى عدم، يستلزم القول بوجوب المادة وجواباً ذاتياً؟!

ثم إذا كانت المادة لم توجد من عدم فما الذي خصصها بما هي عليه من حجم ومقدار؟

إن الأبعاد متناهية ، كما أثبتته الفلسفة ، فالمادة — نتيجة لذلك — ذات حجم محدود ، ومقدار محدود.

فما الذي جعلها على هذا القدر المحدود ، وعلى هذا الحجم المحدود؟

هل الله هو الذي جعلها كذلك؟

وكيف . . . وليس في وسعه أن يضيّف إليها شيئاً ؛ لأن الخلق من العدم مستحيل . . . ولا في وسعه أن ينقص منها شيئاً ؛ لأن الموجود لا يصير إلى عدم؟ أم المادة هي التي جعلت نفسها على هذا المقدار الخاص ، وذلك الحجم الخاص؟

وكيف جعلت المادة نفسها كذلك؟

وهل يتلزم هذا من يقولون :

إن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم . . . ؟

إن بعض من يقول ذلك مؤمنون بوجود إله متصرف في الكون ، فهل يستطيع هؤلاء أن يوفقاً بين إيمانهم هذا ، وبين القول بأن المادة هي التي جعلت نفسها على هذا القدر الخاص ، وذلك الحجم الخاص؟

* * *

كل هذا يجعلني أقول :

إن دعوى بداهة :

عدم إمكان إيجاد الشيء من عدم .

وعدم إمكان صدوره الشيء إلى عدم .

استهانة بشأن هاتين المسألتين ، وإغراء للعقل بالكسل عن فحصهما فحصاً ينضوي على التأكيد من حقيقة الأمر فيما .

ويجعلني أيضاً أقول :

إنه إذا كان الميتافيزيقيون ، الذين يعيشون في محيط عقلٍ صرف ، بحاجة

إلى أن يستأنسوا ببحوث الطبيعين ؟ فإن الطبيعين بحاجة إلى أن يستأنسوا هم أيضاً ببحوث الميتافيزيقيين .

وق موقف للغزالى من جالينوس ، توضيح وبيان لهذه الحاجة .
فأقى ذهب جالينوس - مع من ذهبا - إلى أن العالم أبدى ، وقدم بين يدى دعواه هذه ، قوله :

(إن فساد العالم يكون بتحوله من حال إلى حال ، وبانتقاله من شأن إلى شأن .

ولكنا نرى الشمس على حالمها التي كانت عليها منذ آلاف السنين ، لم يعتورها ذبوب ، ولم يطرأ عليها ضمور . [١]

ومعنى هذا أنها لن تفنى ، إذ لو كانت في طريقها إلى الفناء ، لوجب تعرضها ، خلال آلاف السنين التي مرت بها ، إلى التحلل والذبوب .

أما وهى لم تذبل ولم تتحلل ، خلال هذه الآماد المديدة ، فليس لذلك إلا تفسير واحد ، هو أنها ثابتة لا تفنى ، باقية لا تزول (٢) .

هذا ما يقوله « جالينوس » بصدق نظرية « أبدية العالم » .

ولقد عول « جالينوس » ، في حكمه بعدم تعرض الشمس للذبوب ، خلال عمرها الطويل ، على آلات الرصد التي كانت معروفة لعهده .

ولكن الغزالى لم يعول على الأرصاد الجوية ، ولم يقف من المسألة موقفاً يحوجه إلى أن يستمد معلوماته عنها ، من العلم الطبيعي ، وإنما وقف منها موقفاً عقلياً صرفاً ، وقف منها موقف المهيمن على البحوث الطبيعية يقومها ويؤدي خططاها .

قال الغزالى :

[الاعتراض عليه من وجوه :

(١) هذا ليس ترجمة حرافية لعبارة جالينوس ، ولكنها رواية بالمعنى - انظر تهافت الفلاسفة : مسألة في إبطال قويم في أبدية العالم والزمان والحركة .

الأول :

أن شكل هذا الدليل أن يقال :
 إن كانت الشمس تفسد ، فلا بد أن يلحقها ذبول .
 لكن التالي محال .
 فالمقدم محال .

وهذا قياس يسمى عندهم « الشرطى المتصل » .
 وهذه النتيجة غير لازمة ؛ لأن المقدم غير صحيح ^(١) ،
 مالم يتصف إليه شرط آخر ، وهو قوله :
 إن كانت تفسد ، فلا بد أن تذبل .

فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم ؛ إلا بزيادة شرط ، وهو أن يقول :
 إن كانت تفسد فساداً ذبوليّاً ، فلا بد أن تذبل في طول المدة .
 أو يبين أنه لا فساد إلا بطريق الذبول ، حتى يلزم التالي للمقدم .
 ولا نسلم أنه لا يفسد الشيء ، إلا بالذبول ؛ بل الذبول أحد وجوه الفساد .
 ولا يبعد أن يفسد الشيء بعثة ، وهو على حال كماله .

الثاني :

أنه لم سلم له هذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول ، فمن أين عرف أنه لا يعتريها الذبول ؟

أما التفاتاته إلى الأرصاد فحال ؛ لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب .

(١) المقدم غير الصحيح ، هو قوله : [إن كانت تفسد] وكان على الغزال أن يقتصر على قوله : [وهو قوله : إن كانت تفسد] دون ضميمة : (فلا بد أن تذبل) لأن المقدم الذي يريده أن يبين أن صحته تتوقف على ضميمة شرط إليه ، هو قوله : [إن كانت تفسد] .
 أما قوله : [فلا بد أن تذبل] فهي زيادة لا لزوم لها ، لأنها التالي الذي لم يكن موضع نقد .
 ويتجه نقد الغزال في هذا الاعتراض : إما إلى المقدم الذي يلزم شرط لا بد منه وإما إلى الملازمة التي بين التالي والمقدم ، إذ هي مفقودة إن لم يواافق على إضافة الشرط .

والشمس التي يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة ، أو ما يقرب منه ،
لو نقص منها مقدار جبال مثلا ، لكن لا يتبيّن للحس^(١) .
فلعلها في الذبول ، وإلى الآن قد نقص مقدار جبال فأكثري ، والحس
لا يقدر على أن يدرك ذلك ؛ لأن تقديره في علم المناظر ، لا يعرف إلا بالتقريب .
وهذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم ، وهي قابلة
للفساد .

ثم لو وضعت ياقوته مائة سنة ، لم يكن نقصانها محسوساً .
فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد ، كنسبة ما ينقص
من الياقوته ، في مائة سنة .
وذلك لا يظهر للحس .
فدلل أن دليله في غاية الفساد] .

* * *

إنما طعنان يصوّبها رجل الميافيزيقا ، رجل العقل الصرف ، والنظر
المجرد ، نحو رجل الفيز يقا ، رجل الأرصاد ، والأبحاث المادية .
طعنان قاتلان :

أما أولا هما : فتسمو بالفكرة عن أن يضيق ويحمد ، ويلتزم حدود الإلف
والعادة ؛ لا يبرحهما ، ولا يتخلص من أثرهما .
نعم ... إنه لا يستطيع عاقل أن يزعم أنه إذا كنا لم نصادف في حياتنا
طريقاً لفساد الكائنات ، سوى الذبول ، فلا بد أن يكون الطريق الوحيد إلى
الفساد ، هو الذبول .

من ذا الذي يستطيع أن يزعم ذلك ؟ اللهم لا أحد ، إلا رجل الإلف
والعادة ، لا رجل العقل المفكر ، والذهن المتحرر .

(١) إذا كان نقصان مقدار جبال من الشمس لا يكاد يؤثر فيها ، ولا يكاد يعرف ،
بافتراض أنها أكبر من الأرض مائة وسبعين مرة على ما كان يقول الأولون ، فإن نقصان هذا المقدار
يزداد تضليل أثره ، ويزداد خفاء أمره ، بافتراض أن حجمها يزيد عن حجم الأرض مليونا وبضع
مئات من المرات كما يقول المحدثون .

وأما ثانيتها ؟ ففترض جواز حصول الذبول الذى ينكره جالينوس . وتهم السائل إلى عول عليها « جالينوس » في الجزم بعدم حصوله . إنها حجة عقلية أيضاً ، تلك التى يتذرع بها الغزالى . إنه يفترض جواز الحصول ، ولا يدعى أنه قد توصل إلى إدراك الحصول بالفعل ، بالآلات تيسرت له ولم تيسر بجالينوس .

إنه يشكك بجالينوس في وسائل الجزم بعدم الحصول . ومرة أخرى ينتصر العقل على التجربة ، وينتصر العقل على التجربة بواسطة التجربة نفسها .

فها هي ذى المراصد تطالعنا بين وقت وآخر ، باكتشاف حدوث انفجارات شمسية ، انفجارات تحدث بقعاً وتغيرات على سطحها ، تزيد مساحتها على مساحة سطح الأرض عشرين مرة .

ولا تقتصر المراصد في إثبات حدوث هذه الانفجارات ، على مشاهدة مواضع الانفجارات ، بل تؤكد ، بما ينشأ عن الانفجارات من تيارات هوائية ومجات كهربائية ، تؤثر في أوضاع الحياة على سطح الأرض . فلو طالع جالينوس هذه الانفجارات وأثارها ، لم ينكر أن الشمس تتعرض للذبول .

يا الله . . . ! ما أعظم ما أعطيتنا من عقل ، وما أجمل ما وهبنا من فكر ، إنهم شعلتان من نورك ومدد من قدرتك ، لا يضل من يهتدى بهما ، ولا يغلب من يلوذ بمحضهما .

فها هو ذا الغزالى ينتصر على جالينوس ، لسبب واحد ، هو : أن الغزالى تذرع بالعقل ، والنظر السديد ؛ وأن جالينوس ، استمسك بالمالوف ، وركن إليه ، وحمد عليه .

ألا فليعتبر بهذا ، أوائل الذين يحمدون على التجارب ، ويختذلون منها وحدها سبيلاً للعلم والمعرفة ، ويرون أن الوجود هو ما جربوه ، ولا شيء غير ما جربوه .

ألا فليعلم هؤلاء ، أن التجربة ذاتها ، في اتساعها ، وشمومها ، على مدى الأيام ، سوف تظهر صدق أفكار كانت تقف وحدها في الميدان رأياً مجردأً ، تطارده التجربة المحدودة ، وينتظر له الأفق الضيق .

* * *

وأحب أن أختم كلمتي هذه بالإشارة إلى أن القول ، بأن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم ، قول يقدم العالم .
ولكن القول بقدم العالم ليس دائماً متوقفاً على القول بأن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم .

فالغرالي قد حكى في كتابه التهافت ، الذي أقدم له بهذه الكلمة ، رأى قوم يذهبون إلى أن المادة ممكنة إمكاناً ذاتياً ، بمعنى أنها تحتاج إلى من يمنحها الوجود ، وإلى من يسلبها الوجود ، وردوا أسباب القول بقدمها إلى أمور خارجة عن طبيعة المادة ذاتها ، ترجع إلى صفات الإله ، وما ينبغي أن تكون عليه شئونه .
وأمامك الموضوع مبسوطاً في كتاب التهافت ، عرضه الغزالي في نسخة
ويسر ، كما هو شأنه في كل ما عرض من موضوعات في هذا الكتاب .

سليمان دنيا

مصر الجديدة في ٩ ربیع الآخر سنة ١٣٧٧
١٩٥٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الثانية

إنه ليهمي — وأنا أقدم الطبعة الثانية لكتاب التهافت — أن أشير في إيجاز إلى المسائل الآتية :

- أولاً : صلة كتاب التهافت بالفلسفة .
 - ثانياً : مدى احتياط الغزالى ، ومقدار أمانته في تصوير الآراء التي سيناقشها .
 - ثالثاً : صدى أفكار الغزالى في فلسفة المحدثين والمعاصرين :
- (١) موقف ديكارت وهاملتون ، ورسل ، وأرباب الوضعية الحديثة ،
والغزالى ، من المعرفة .
- (٢) موقف ديكارت والغزالى من الوحي .
- (٣) موقف الغزالى وأرباب الوضعية الحديثة من العلوم التجريبية .

* * *

أولاً : صلة كتاب تهافت الفلسفه ، بالفلسفة ، وبالفلسفة الإسلامية على وجه خاص .

ولقد يشير إليها وضعه — بجانب كتاب الإشارات لابن سينا — ضمن منهاج الفلسفة للدراسات العالية .

فإن هذا يعني — في نظر واضعى البرنامج على الأقل — أن التهافت — كالإشارات — كتاب فلسفة . ولكن كتاب التهافت صريح في أنه — من أوله إلى آخره — بيان لما تتطوى عليه الفلسفة من سخف وهذيان ، وهل يمكن أن تحكم الفلسفة على نفسها بأنها سخف وهذيان ؟ ثم إن مؤلف كتاب التهافت

يصرح في موضع كثيرة^(١) . بأن غرضه من تأليف كتابه هذا هو هدم الفلسفة وزعزعة ثقة الناس فيها وبيان أنها عمل فاشل غير ناجح ، وهل يكون فلسفة ما يثبت أن الفلسفة عمل فاشل ؟

هذا سؤالان يشيرهما اعتبار كتاب « تهافت الفلسفة » — الذي يحاول هدم الفلسفة — داخلاً ضمن دائرة الفلسفة ، والإجابة عليهما بالسلب أو بالإيجاب ، تتطلب قبل تحديد معنى الفلسفة في نظر المسلمين . في ضوء هذا التحديد يمكن القول بأن كتاب التهافت داخل ضمن — أو خارج عن — دائرة الفلسفة . فلو اتسع معناها لشمول ما يكون بحثاً فيها وحكمـاً عليها ، ولو بأنـها سخـف وهـذـيان ، صح اعتبار كتاب التهافت ، كتاب فلسفة ، وإن ضاق معناها عن قبول مثل هذه المحاولة ، لم يصح اعتبار كتاب التهافت كتاب فلسفة .

فـاـهـىـ الـفـلـسـفـةـ إـذـنـ ؟

أـهـىـ مـجـمـوعـةـ الـآـرـاءـ الـتـىـ اـرـتـأـهـاـ الـفـارـابـىـ وـابـنـ سـيـنـاـ وـمـنـ نـحـواـ نـحـوـهـمـاـ ،ـ فـىـ اللهـ وـالـنـفـسـ الـإـنـسـانـيـةـ مـثـلـاـ ،ـ دونـ نـظـرـ إـلـىـ الطـرـيقـ الـتـىـ تـأـدـواـ مـنـهـاـ إـلـىـ هـذـهـ الـآـرـاءـ ؟ـ إـنـ كـانـ ذـلـكـ هوـ ماـ اـصـطـلـحـ عـلـىـ تـسـمـيـتـهـ بـالـفـلـسـفـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ ،ـ فـكـتابـ التـهـافتـ لـيـسـ مـنـهـاـ ؛ـ لـأـنـهـ مـحـاـوـلـهـ لـهـدـمـ هـذـهـ الـآـرـاءـ وـالـتـشـيـعـ عـلـىـهـاـ .ـ إـلـاـ أـنـهـ —ـ فـىـ هـذـهـ الـحـالـ —ـ لـابـدـ مـنـ التـسـاؤـلـ عـنـ مـبـرـاتـ تـخـصـيـصـ مـاـ لـابـنـ سـيـنـاـ وـالـفـارـابـىـ مـنـ آـرـاءـ —ـ دـونـ مـاـ لـغـيـرـهـمـاـ —ـ بـاسـمـ الـفـلـسـفـةـ ؛ـ فـإـنـ قـصـرـ اـسـمـ الـفـلـسـفـةـ عـلـىـ طـائـفـةـ مـنـ الـأـفـكـارـ —ـ دـونـ طـائـفـةـ أـخـرىـ —ـ إـذـاـ لـمـ يـدـخـلـ فـيـ اـعـتـارـ مـسـمـيـ رـعـاـيـةـ طـيـقـ خـاصـ لـاستـمـداـدـ الـأـفـكـارـ مـنـهـ ،ـ يـكـونـ تـحـكـمـاـ صـرـفاـ .ـ

وـإـذـلـاـ مـبـرـ يـدـعـوـ لـذـلـكـ ،ـ فـلـابـدـ مـنـ الـبـحـثـ لـاسـمـ الـفـلـسـفـةـ عـنـ مـعـنـيـ آـخـرـ .ـ وـأـظـهـرـ مـاـ يـقـالـ فـيـ هـذـاـ الصـدـدـ هوـ ،ـ أـنـ الـفـلـسـفـةـ هـىـ :ـ الـعـمـلـيـاتـ الـفـكـرـيـةـ ،ـ وـالـمـحاـوـلـاتـ الـعـقـلـيـةـ الـتـىـ يـرـادـ بـهـاـ التـوـصـلـ إـلـىـ الـحـقـ وـالـاهـتـدـاءـ إـلـىـ الـصـوـابـ .ـ

(١) خـذـ مـثـلـاـ قـولـهـ :ـ «ـ لـيـعـلـمـ أـنـ المـقـصـودـ تـنبـيـهـ مـنـ حـسـنـ اـعـتـقادـهـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ ،ـ وـظـنـ أـنـ مـسـالـكـهـمـ نـقـيـةـ عـنـ التـنـاقـضـ ،ـ بـيـانـ وـجوـهـ تـهـافـتـهـمـ»ـ .ـ

وـقـولـهـ :ـ «ـ وـنـحـنـ لـمـ نـلـتـزـمـ فـيـ هـذـاـ الـكـتـابـ إـلـاـ تـكـذـيـبـ مـذـهـبـهـمـ ،ـ وـأـمـاـ إـثـبـاتـ الـمـذـهـبـ الـحـقـ فـسـنـصـفـ فـيـهـ كـتـابـاـ بـعـدـ الـفـرـاغـ مـنـ هـذـاـ»ـ .ـ

وفي دائرة هذا المعنى يقع العمل الذي قام به الغزالى في كتابه التهافت ، فإنه :
إذا كان ابن سينا قد عول على العقل واستلهمه ، فكذلك صنع الغزالى . وإذا
كان ابن سينا يسلك مسلكاً عقلياً صرفاً يبين به مثلاً وجوب أن يكون العالم
قدِيماً فيقول :

* * *

[وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة :
من طبيعة ، أو إرادة ، أو غير ذلك من أمور يحتاج إلى أن تكون من خارج ،
وهو مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل ...]

وعود المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التي هي بها علة بالفعل ،
سواء كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحال ، أو لم تكن موجودة أصلاً .

فإذا لم يكن شيء معيناً من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجوداً ، ولكنه
ليس لذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة ، فإذا وجدت
ـ كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أو غير ذلك ـ وجوب وجود المعلول ؛ وإن
لم توجد ، وجوب عدمه .

وأيضاً فرض أبداً ، كان ما بإزاره أبداً ، أو وقتاً ما ، كان ما بإزاره وقتاً ما .

وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء ، وله معلول ، لم يبعد
أن يجب عنه سرداً ، فإذا لم يسم هذا مفعولاً ـ بسبب أنه لم يتقدمه عدم
زمانى ـ فلا مضایقة في الأسماء بعد ظهور المعنى ^(١) .

ويقول :

[فإن كان الداعي إلى تعطيل وجوب الوجود عن إفاضة الخير والحدود ،
هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة ، وهذا الداعي ضعيف قد انكشف
للنوى الإنصاف ضعفه ^(٢) .]

(١) الفصل الشامن من المفت الخامس من « الإشارات والتنبيهات » طبع دار المعارف .

(٢) الفصل الثاني عشر من المفت الخامس من « الإشارات والتنبيهات » طبع دار المعارف .

« وأما كون المعلول ممكناً الوجود في نفسه ، واجب الوجود بغيره ، فليس ينافي كونه دأباً الوجود بغيره ، كما نبهت عليه^(١) » .

* * *

أقول : إذا كان ابن سينا يسلك هذا المسلك العقلي ، غير مبال بما عسى أن يكون هناك من نصوص دينية ، تفيد بظاهرها ، حدوث العالم ؛ فإن الغزالي يعول أيضاً على العقل وحده في إثبات حدوث العالم فيقول مخاطباً ابن سينا والفارابي : [ب]م تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية [الى] استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد وما الحيل له ؟

فإن قيل لهذا محال بين الإحالة ؛ لأن الحادث موجب ومسبب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تم بشرط لمحابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شيء منتصراً أبداً ، ثم يتأخر الموجب ؛ بل وجود الموجب عند تحقق الموجب تمام شروطه ، ضروري ، وتأخره محال ، حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب . . .

والجواب أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بأحداث شيء - أي شيء كان - تعرفونه بضرورة العقل أو نظره ؟ وعلى لغتكم في المتعلق ، تعرفون الالتفاء بين هذين الحدين ، بحد أوسط ، أو من غير حد أوسط ؟ فإن ادعيم حد أوسط - وهو الطريق النظري - فلا بد من إظهاره ، وإن ادعيم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشاركم في معرفته مخالفوك ، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يخصيها عدد ، ولا شك في أنهم لا يكتابرون العقول عناداً مع المعرفة ، فلا بد من إقامة برهان - على شرط المتعلق - يدل على استحالة ذلك . . .

(١) نفس الفصل السابق .

فإن قيل نحن بضورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب تمام شروطه من غير موجب ، ويجوز ذلك مكابر لضورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم وبين خصومكم ، إذا قالوا لكم : إننا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عالم بجميع الكليات من غير أن يوجب ذلك كثرة ، ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات ، ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم ، وهذا مذهبكم في حق الله ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا في غاية الإحالة ، ولكن تقولون ؛ لا يقاس العلم القديم بالحدث .
وطائفة منكم استشرعوا إحالة هذا فقالوا : إن الله لا يعلم إلا نفسه ، فهو العاقل ، وهو العقل ، وهو المعقول ، والكل واحد .

فلو قال قائل : اتحاد العاقل ، والعقل ، والمعقول ، معلوم الاستحالة بالضرورة ؛ إذ تقدير صانع العالم لا يعلم صنيعه ، محال بالضرورة ، والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه — تعالى عن قولكم ، وعن قول جميع الزائغين علوًّا كبيراً — لم يكن يعلم صنيعته أليته .

بل لا تتجاوز إلزامات هذه المسألة فنقول : بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا : قدم العالم محال ؛ لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدسًا ، وربما ، ونصفاً ؛ فإن تلك الشعمس يدور في سنة ، وفلك زحل في ثلاثين سنة ؟ فتكون أدوار زحل ثالث عشرة دورات الشمس . وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس ؟ فإنه يدور في اثنى عشرة سنة .
ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس مع أنها ثلث عشرها ، بل لا نهاية لأدوار تلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما لا نهاية للحركة المشرقة التي لأشعمس في اليوم والليلة مرة .

فإن قال قائل : هذا مما يعلم استحالته ضرورة . فهذا تنفصلون عن قوله ؟ بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات شفع أو وتر ؟ أو شفع ووتر جميماً ؟ أو لاشفع ولا وتر ؟ فإن قلتم : شفع ووتر جميماً ، أو لاشفع ولا وتر ، فيعلم بطلازنه

ضرورة ، وإن قلتم : شفع ، فالشفع يصير وترًا بواحد ، فكيف أعز ما لانهاية له واحد ؟ وإن قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد شفعاً ، فكيف أعزه ذلك الواحد الذي يصير به شفعاً ؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر . . . [الخ].

* * *

هكذا يسرف الغزالى فى البحث العقلى حول هذه المسألة إسراً ، ويمنع فيه إمعاناً . وعساه لا يبعد عن الحق من يقول : إن منهج الغزالى فى بحث هذه المسألة أوضح وأدق من بحث ابن سينا . فهل يوجد — إذن — ما يبرر اعتبار أحد المسلكين فلسفة دون الآخر ؟

نعم إن مسلك الغزالى فى كتاب التهافت قائم فى معظمه على التشكيك والنقد ، ولكن التشكيك عمل علمى له قيمة ؛ فإن بعض الفلاسفة يذهب إلى القول بأن : [وظيفة الفلسفة لا تقوم فى وضع حلول للمشاكل ، بل تقوم فى تفنيد الحلول الموضوعة للمشاكل^(١)].

ومن عدم الإنصاف أن يعتبر التشكيك والنقد أعمالاً سلبية عديمة الفائدة ، إنما — فيها أعتقد — أعمال تساعد على بناء وتشييد من نوع آخر . فلو أن شخصاً أعتقد أن طريقة معينة يمكن أن توصل إلى الحق ، فكشف له إنسان عن نقص في هذه الطريق وأظهر له مثالها وعيوبها ، فإن ذلك الإنسان يكون قد صرف ذلك الشخص عن باطل ، ونبهه إلى ضرورة البحث عن طريق أخرى عساها تكون أليق بالغرض المطلوب .

إن أرسطو حينما زيف نظرية المثل الأفلاطونية ، لم يكن عمله هذا — وهو هدم لشيء يسمى فلسفة — عملاً سلبياً ؛ إن عمله هذا كان خطوة تمهدية لا بد منها ، للوصول إلى نظرية الحديثة التي ملأ بها فراغ النظرية التي استبعدها . إذ لو لم ينقد نظرية المثل الأفلاطونية — بل آمن بها — لم يكن هناك سبيل لكشف نظرية أخرى تحل محلها .

(١) أساس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ١٢٦ الطبعة الثانية .

وإذا كان النقد داخلاً هكذا ، في نطاق الفلسفة ، فكتاب التهافت
— إذن — فلسفة .

نعم إن هدف كتاب التهافت هو إظهار العقل بمظهر العاجز عن اقتناص الحقائق الإلهية ، وهذا ، يحاول الغزالي فيه أن ينتزع ثقة الناس من العقل كمصدر تعرف منه المسائل الإلهية ، ولكن الغزالي إذا حاول ، تقييد سلطة العقل ، يتخذ من العقل نفسه مطية للوصول إلى هذه الغاية . فإذا عمله هذا هو محاولة عقلية لإثبات قصور العقل في ميدان الإلهيات ، وشهادته عقلية بأن للعقل حدًّا يجب الوقف عنده .

فنظر إلى الغاية من كتاب التهافت — تلك التي يصورها الغزالي نفسه ، بأنها انتزاع الثقة من الفلسفة — ورأاه ، لهذا ، بعيداً من نطاق الفلسفة ، فهو مضطرب إلى اعتبار وسليته — تلك التي تقوم على استعراض مناهج الفلاسفة وأدلةهم ، واستخدام العقل وحده للكشف عن قصورها وعجزها ، وضعفها وركتها — عملاً داخلاً في صميم الفلسفة . إنه عمل يمكن تصويره بأنه بحث في طاقة العقل ، وهل يمكن أن يكون عمل كهذا بعيداً عن مجال الفلسفة ؟
ولقد قال أرسطو قدماً :

[إن من ينكر الميتافيزيقا ، يتفلسف ميتافيزيقا] .
وقال :

[فانتفلسف إذا اقتضى الأمر أن ت الفلسف ، فإذا لم يقتضي الأمر الفلسف وجوب أن ت الفلسف لثبت أن الفلسف لا ضرورة له].
ولقد قال حديثاً بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين عن خصومهم من الفلاسفة الرضعين :

[إنهم الفلاسفة الذين يفخرون بأنهم ليسوا بفلاسفة ، إن موقفهم من إنكار الفلسف موقف فلسفي لا محالة] .
وعلى هذا القياس يكون الغزالي قد تفلسف وهو يهدم الفلسفة ، فالتهافت — إذن — إن لم يكن فلسفياً الغاية فهو فلسفي الموضوع .

* * *

ثانياً : احتياط الغزال وأمانته في تصوير أفكار خصومه التي يعرضها نوطة للرد عليها .

وأقول بصدقه : إنني ما زلت أذكر حتى الآن سؤالاً تقدم به زميل لي - ونحن طلاب - إلى أستاذ الفلسفة الذي كان يدرس لنا في ذلكم الوقت نصوصاً من « كتاب التهافت » يقول فيه : أليس يجوز أن يدلس الغزال على خصومه ، فيعرض أفكارهم في صورة ركيكة مشوهة ، حتى يتأنى له رددها وإبطالها والتشنيع عليها ؟ ثم كيف يسوغ أن نتلقى بالغزال في تصوير آراء الفلسفه مع أنه على خلاف شديد معهم ؟

لقد آلمني - آنذاك - هذا السؤال ، وأدخل على نفسي شيئاً من الكآبة والحزن ، لم أتبين على وجه التحديد - يومئذ - سببها . وأغلب الظن أن طبيعتي الشابة البريئة - وقتئذ طبعاً - لم تستسغ أن يقال عن العلماء - وهمهم الحق والخير والجمال - إنهم في مسالكهم العلمية ، يفعلون ما يفعل الأشرار الذين يختصمون على العرض الفاني ، ويلفون الأقوال ويزيرون الشهود ، ليكسبوا خصومهم ولو بطريق الباطل ؛ إلى غير ذلك من هذيان يترفع عنه شرف العلم ، ويأباء كمال العلماء ويتعارض مع مهمتهم التي انتدبهم الحق لها . إلا أن ثورتي الداخلية هذه - التي أبقيتها سراً بيني وبين نفسي - لم تمح معلم السؤال من ذاكرني ، ولم تغفل على آثاره ، خاصة وقد أجاب الأستاذ المدرس صاحب السؤال بأن بعض المستشرقين قد أثاروا نفس المشكلة ، ورأى الغزال بنفس التهمة . ولقد كان في الإجابة على هذه الصورة ، ما جعل الزميل - صاحب السؤال - يدل بسؤاله ويكبر من شأنه ، وجعلني - في الوقت ذاته - أتضاعل أمام نفسي وأفهم أن ما أضفيته على الحقيقة من سيف ، وعلى العلماء من كمال ، إنما هو من صنع الخيال ، ليس له من واقع الأمر نصيب .

لقد كان لاسم « الاستشراق » ، في النفوس من الإكبار والتقديس ما يجعل من العسير على المرء أن يخالف مستشرقاً في رأي يراه ، أو يراجعه فيه .

لقد مرت الأيام سراغاً ، ورأيتها باحثاً عن الغزالى وكتاباً عنه ، ثم ناشراً لكتاب التهافت ومعلقاً عليه ، ثم مبعوثاً بإنجلترا ومتعروفاً إلى المستشرقين عن قرب وقارئاً لهم ، ثم مدرساً « كتاب التهافت » لطلاب نفس المرحلة التي كنت بها يوم أن تقدم الزميل الآنف الذكر بسؤاله ، ومدرساً – في الوقت ذاته – « كتاب الإشارات » لابن سينا في المرحلة التي دونها مباشرة .

ولقد تبين لي أنه قد أريد بوضع « كتاب الإشارات » في مرحلة دون المرحلة التي يدرس فيها « كتاب التهافت » إتاحة الفرصة لمعرفة الفكرة الفلسفية – في مصدرها الأصيل – قبل التعرض لرأي الغزالى فيها ، ليكن التأكيد من أن خصومة الغزالى للفلاسفة حملته – أو لم تحمله – على تشويه أفكارهم :

ولتحقيق هذه الغاية كان لابد لي أن أقرأ من « كتاب التهافت » مع الطلاب ، نفس المسألة أو المسائل التي سبق أن قرأتها معهم في كتاب الإشارات : وفي هذه الحدود الضيقية استطعت أن أتبين أن الغزالى – في سلوكه مع فلاسفة – لم ينحرف بأرأيه عن وضعها الصحيح . بل إنه – على العكس من هذا – قد أضفى عليها إشراقاً وصفاء لا يجد لها المرء عند ابن سينا .

خذ مثلاً دليلاً الفلسفة على استحالة حدوث العالم . أقرأ هذا الدليل كما يعرضه ابن سينا ، ثم أقرأه كما يعرضه الغزالى ، وتبيّن – بعد ذلك – أي العرضين أوضح وأذسر ، وأقوى وأرصن .

اقرأاً ابن سينا في الإشارات حيث يقول :

* * *

[إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية له . وأنه لم يتميز في العدم الصريح حال "الأولى به فيها أن لا يوجد شيئاً ، أو بالأشياء أن لا يوجد عنده أصلاً ؛ وحال "بخلافها .

ولا يجوز أن تسنح إرادة متتجدد إلا لداع ، ولا أن تسنح جزافاً . وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة ، أو غير ذلك ، بلا تجدد حال وكيف تسنح إرادة الحال تجددت ، وحال ما يتتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد .

وإذا لم يكن تتجدد ، كانت حال ما لم يتتجدد شئ ، حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد .

وسواء جعلت التجدد لأمر تيسير ، أو لأمر زال ، مثلاً ، كحسن من الفعل ، وقت ما تيسير ، أو معين ، أو غير ذلك ، مما عد ، أو كقبح كان يكون له ، أو كان قد زال ، أو عائق ، أو غير ذلك كان فزال .

فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والبُحُود ؛ هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة ، فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذوي الإنصاف ضعفه ، على أنه قائم في كل حال ، ليس في حال أولى بمخاب السبق من حال .

وأما كون المعلول ممكِّن الوجود في نفسه ، واجب الوجود بغيره فليس ينافق كونه دائم الوجود بغيره^(١) .

* * *

ثم أقرأ الغزالي ، واعجب كيف ركز دليлем في هذه العبارة الوجيزة الجامعة : [يستحيل صدور حادث من قديم بغير واسطة أصلًا] .
ثم راح يشرحها شرحاً مختلفاً يعتبر كل واحد منها كأنه دليل قائم بنفسه ، فيقول :

أولاً : [إننا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجع ، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً فإذا حدث بعد ذلك لم يخل :
إما أن يكون قد تجدد مرجع .
أو لم يتتجدد .

فإذا لم يتتجدد مرجع ، بقي العالم على الإمكان الصرف ، كما كان قبل ذلك .
وإن تجدد مرجع ، فمن محدث ذلك المرجع ؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ والسؤال في حدوث المرجع قائم] .

(١) الفصل الثاني عشر من المسط الخاتم ، طبع دار المعارف .

وثانياً : [و بالجملة فأحوال القديم ، إذا كانت متشابهة فـ إما أن لا يوجد عنه شيءٌ قط .

و إما أن يوجد على الدوام .

فـ إما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع ، فهو محال] .

وثالثاً : [و تتحققـه أن يقال : لمـ يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن أن يحال ذلك على عجزه عن الأحداث ، ولا على استحالة الحدوث ؛ فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة ، والعالم من الاستحالة إلى الإمكـان ، وكلاهما محال .

ولا يمكن أن يقال : لمـ يكن قبله غرض ثم تجدد غرض .

ولا يمكن أن يحال على فقد آلـة ، ثم على وجودها .

بل أقرب ما يتخيـلـ أن يقال : لمـ يـرـدـ وجودـهـ قبلـ ذـلـكـ ، فـيـلـازـمـ أنـ يـقـالـ : حـصـلـ وـجـودـهـ لـأـنـهـ صـارـ مـرـيدـاـ لـوـجـودـهـ بـعـدـ [ـأـنـ لمـ يـكـنـ مـرـيدـاـ] ، فـتـكـونـ قـدـ حدـثـتـ الإـرـادـةـ . وـحدـوـثـهـ فـيـ ذـاـتـهـ مـحـالـ ؛ لـأـنـهـ لـيـسـ مـحـلـ الـحـوـادـثـ . وـحدـوـثـهـ لـأـنـ ذـاـتـهـ لـأـ يـجـعـلـهـ مـرـيدـاـ .

ولنترك النظر في محل حدوثه ، أليس الإشكـالـ قـائـماـ فيـ أـصـلـ حدـوـثـهـ ؟ وأنـهـ منـ أـيـنـ حدـثـ ؟ وـلـمـ حدـثـ الآـنـ وـلـمـ يـحـدـثـ قـبـلـهـ ؟ أـحـدـثـ الآـنـ لـأـنـ لـأـ منـ جـهـةـ اللهـ ؟ فـإـنـ جـازـ حـادـثـ مـنـ غـيرـ مـحـدـثـ ، فـلـيـكـ الـعـالـمـ حـادـثـاـ لـأـ صـانـعـ لـهـ ، وـإـلـاـ فـأـيـ فـرقـ بـيـنـ حـادـثـ وـحـادـثـ ؟

وـإـنـ حدـثـ باـحـدـاثـ اللهـ ، فـلـمـ حدـثـ الآـنـ وـلـمـ يـحـدـثـ قـبـلـ ؟ أـلـعدـمـ آلـةـ ، أوـ قـدـرةـ ، أوـ غـرـضـ ، أوـ طـبـيـعـةـ ، فـلـمـ أـنـ تـبـدـلـ ذـلـكـ بـالـوـجـودـ حدـثـ ؟ عـادـ الإـشـكـالـ بـعـيـنـهـ .

أـوـ لـعـدـمـ الإـرـادـةـ ؟ فـتـفـتـرـ الإـرـادـةـ إـلـىـ إـرـادـةـ ، وـكـذـاـ الإـرـادـةـ الـأـوـلـىـ ، وـيـتـسـلـلـ إـلـىـ غـيرـ نـهاـيـةـ .

فـإـذـنـ تـحـقـقـ بـالـقـوـلـ المـطـلقـ ، أـنـ صـدـورـ الـحـادـثـ مـنـ الـقـدـيمـ ، مـنـ غـيرـ تـغـيرـ أـمـرـ مـنـ الـقـدـيمـ – فـقـدـرـ ، أوـ آلـةـ ، أوـ وـقـتـ ، أوـ غـرـضـ ، أوـ طـبـعـ – مـحـالـ

وتقدير تغير حال محال ؛ لأن الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره ، والكل محال .

ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة] .

* * *

ذلك هو عرض ابن سينا للدليل قوله ، وهذا هو عرض الغزالى للدليل خصميه ، فأيّهما أوضح وأدق ؟ وهل كان الغزالى يستطيع أن يعرض الدليل في صورة أدق وأوضح من هذا ، لو أنه كان يدين بما يدين به ابن سينا ؟

* * *

وهكذا أيضاً مثلاً آخر يتضح منه موقف الغزالى تجاه خصومه . لقد وجدت الغزالى – وأنا أقرأ التهافت لإعداده للنشر في المرة الأولى – يقرر عنوان المسألة العشرين هكذا :

[مسألة في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ، وجود النار الجسمانية ، وجود الجنة والجحور العين ، وسائر ما وعد به الناس ؛ وقولهم : إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق ، لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلى رتبة من الجسمانيين] .

ثم يسوق الدليل التالي على لسان الفلاسفة ، تبريراً لإنكارهم البعث الجسماني : [وأما تقدير بقاء النفس وردها إلى ذلك البدن بعينه ، فهو : لو تصور لكان معاداً ؛ أي عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقته ؛ لكنه محال ؛ إذ بدن الميت يستحيل تراباً ، أو تأكله الديدان والطيوير ، ويستحيل ماء ، وبخاراً ، وهواء ، ويمتزج بهواء العالم ، وبخاره ، وماهه ، امتزاجاً يبعد انتزاعه واستخلاصه .

ولكن إن فرض إمكان ذلك ، انكالاً على قدرة الله تعالى فلا يخلو : إما أن يجمع الأجزاء التي مات عليها فقط ، فينبغي أن يعاد الأقطع ، ومجدوع الأنف والأذن ، وناقص الأعضاء ، كما كان ؛ وهذا مستقبح ، لا سيما في أهل الجنة ، وهم الذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة ، فإعادتهم إلى ما كانوا عليه من المزاج عند الموت ، في غاية النكال .

هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت .

وإن جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره ، فهو محال من وجهين : أحدهما : أن الإنسان إذا تغذى بلحם إنسان — وقد جرت العادة به في بعض البلاد ، ويكثر وقوعه في أوقات التقطع — فيتعذر حشرهما جمِيعاً ؛ لأن مادة واحدة ، كانت بدنناً للمأكول ، وصارت بالغذاء بدنناً للآخر ، ولا يمكن رد نفسين إلى بدن واحد .

والثاني : أنه يجب أن يعاد جزء واحد ، كبدآ ، وقلباً ، ويدآ ، ورجلآ ؛ فإنه ثبت بالصناعة الطبية أن الأجزاء العضوية يتغذى بعضها بفضلة غذاء البعض ، فيتغذى الكبد بأجزاء القلب ، وكذلك سائر الأعضاء . فنفرض أجزاء معينة قد كانت مادة بحملة من الأعضاء ، فإلى أي عضو تعاد ؟ .

بل لا يحتاج في تقرير الاستحالة الأولى إلى أكل الناس الناسَ ؟ فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمرة ، علمت بعد طول الزمان ، أن ترابها جث الموتى ، قد تربت وزرع فيها وغرس ، وصارت حبّاً وفاكهه ، وتناولتها الدواب ، فصارت لحماً ، وتناولتها فصارات أبداناً لنا . فما من مادة يشار إليها إلا وقد كانت بدنناً لأناس كثرين ، فاستحالت وصارت تراباً ، ثم نباتاً ، ثم لحماً ثم حيواناً .

بل يلزم منه محال ثالث ، وهو أن النفوس المفارقة للأبدان غير متناهية والأبدان أجسام متناهية ، فلا تفي المواد — التي كانت مواد الناس — بأنفس الناس كلهم ، بل تضيق [٢] .

* * *

حضرني ما كنت قرأته قبل ذلك في كتابي « النجاة » و « الشفاء » لابن سينا بخصوص هذه المسألة ، وفيه التصریح بالبعث الحساني ، فذكرت على الفور [٢] موقف الزميل الذي نبه إلى وجوب الحذر من أن يدلّس الغزالي على خصومه ، وهو يروى لهم وينقل عنهم ، فأثبتت — بهامش المسألة العشرين من

كتاب التهافت التي يصرح الغزالى فيها بأن الفلسفه أنكروا البعث الجسماني ، والذى يرى فيها دليلاً ، على لسانهم ، يجعل وقوع البعث الجسماني أمراً مستحيلاً — النص الكامل الوارد في النجاة بخصوص هذه المسألة . وفيه قسم ابن سينا البحث قسمين :

خصوص واحداً منها للحديث عن البعث الجسماني ، وقد جاء على اختصاره وقصره ، صريحاً واضحاً ، دالاً على أن صاحبه يؤمن بالبعث الجسماني إيماناً عميقاً ، ويؤمن به إيقاناً شديداً .

أما ثانيةما : فقد خصصه لشرح البعث الروحاني وقد جاء مستفيضاً مطولاً ، وفيه غموض والتوااء ، بل فيه عبارات تشير إلى نفي البعث الجسماني . وهكذا ظهر البحث في جملته متضارباً^(١) ، لكن تضارب ابن سينا وعارض موقفه بالنسبة للبعث الجسماني في النص الواحد ، لم يصح - عندي - شيئاً للغزالى في أمرين أخذتهما عليه :

أولهما : أنه إذا كان ابن سينا متعارضاً يثبت البعث الجسماني وينفيه ، فن أين للغزالى القطع بأن ابن سينا ينكر البعث الجسماني ؟ ولماذا يأخذ طرفاً معيناً من الطرفين اللذين يتردد بيهمَا ابن سينا ويسجله عليه ، ويضرب بالأخر عرض الحائط ؟

وثانيةما : التساؤل عن مصدر الدليل الذى يرويه الغزالى بلسان خصومه على أنه عدتهم ومستندهم في إنكار البعث الجسماني ؛ فإذا لم يرد للدليل الذى حكاه الغزالى في التهافت على لسان الفلسفه ، تعزيراً لإنكار البعث الجسماني ، ذكر لاف « الشفاء » ولا في « النجاة » وهو أوسع وأشهر ما كتب ابن سينا في الفلسفه .

وأننى - في ذلك الوقت - لم أجده للغزالى مخرجًا من هذا الذى اعتبرته منه تورطاً وافتياً على الحقيقة وعلى خصومه ، فقد أنحيت عليه باللامنة قائلًا في التعليق على النص المقتبس من كتاب النجاة :

(١) انظره في هامش المسألة العشرين من هذه الطبعة أيضاً ، إذ أثرت استبقاءه صيغة لعام الماضى .

[هذا هو رأى ابن سينا في البعث ، وهو – كما ترى – شطوان : أحدهما : يرجع فيه إلى الشريعة الإسلامية ، وما جاء فيها عن بعث البدن ونعيمه وعذابه ، وقد آمن بكل ذلك وأذعن له .]

واثانيهما : يرجع فيه إلى العقل وما تؤدي إليه من بعث الروح ونعيمها وعذابها وقد حكى كل ذلك أيضاً حكاية المذعن المؤمن .

والذى لا يستطيع المنصف أن يمارى فيه ، أن ما جاء في الشطر الثاني يكاد يودى بما جاء في الشطر الأول ، إذ قد جعل مناط السعادة والشقاوة في الحالص من البدن ، فالنفوس التى توافرت لديها أسباب السعادة ، إنما كان يمنعها من الشعور بها البدن ، فإذا خلعته وتخلصت منه ، استندوقت سعادتها واستكملتها . والنفوس التى توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألمته جانباً ، تآذت وتآلمت .

ولقد ورد في عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس سيفارق بدنه إلى غير رجعة ، ومعنى هذا إنكار البعث الحساني ، وما يترب عليه من نعيم البدن وعذابه . فهل كان « ابن سينا » يعني ما جاء في الشطر الثاني وإنما ذكر الأول تقية ؟ هذا محتمل ، أم هو الاضطراب الذى كان ظاهرة شائعة في الفلسفة الإسلامية ، من جراء إيمان أصحابها بمصلدين مختلفين ، واعتقادهم فيما العصمة والتزاهة عن الخطأ ؟

إن كان الأول فلماذا لم يستشعر ابن سينا التقية في غير هذه المسألة ، مما لا يقل خطره في نظر خصمه عن خطرها ، كالقول بقدم العالم ؟ وإن كان الثاني ، فكيف غاب عنه هذا التناقض الواضح بين الجانبين ، فإن كلا منهما يبني ما يثبته الآخر ؟

في الحق أن موقف ابن سينا في هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب . ولكن هل يحق للناقد المنصف أن يسجل عليه أحد الجانبين ويضرب بالآخر عرض الحائط ؟ وإن حق له ذلك ، فهل هو بال畢竟ار بين أن يغفل أى الجانبين

هذا ما قلته — في الطبيعة الأولى — تعليقاً على نص « النجاة » و « الشفاء »
المتعارض ، بعضه مع بعض ، وتعليقًا على موقف الغزالى الغامض أيضًا بالنسبة لى
في ذلكم الوقت ، وبالرغم من أن هذا هو الذى انتهيت إليه — آنئذ — فقد
ظللت غير مرتاح ، لا إلى موقف ابن سينا في تردد واضطرابه ، ولا إلى موقف
الغزالى في افتياه وتهجمه . هكذا تصورت الرجلين في ذلكم الوقت :
أحدهما مضطرب متعدد .
والآخر مفتات متهجم .

ثم لبشت غير مطمئن إلى هذا التصوير ، إلى أن ساقت لي الصدفة مخطوطاً
صغيراً لابن سينا ، عنوانه :
« رسالة أصلحوية في أمر المعاد » .

فلما قرأتها وجدتها صريحاً في إنكار البعث الجسماني ، ووجده يشتمل على
نفس الدليل الذى حكاه الغزالى في التهافت على لسان الفلسفه ، فيقول ابن سينا
في هذا المخطوط :

[إنه لا يخلو :

إما أن تكون النفوس تعود إلى المادة التي فارقتها .
أو إلى مادة أخرى .

وقيل من حكاية مذهب المخاطبين بهذه الفصول : إنهم يرون عودها إلى
تلك المادة بعينها ، فحيثند لا يخلو :

إما أن تكون تلك المادة هي المادة التي كانت حاضرة عند الموت .
أو جميع المادة التي قارنته جميع أيام العمر .

فعلى الأول : أى إن كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ، وجب أن
يبعث الجدوع ، والمقطوع يده فى سبيل الله ، على صورته تلك ، وهذا قبيح
عندهم .

وإن بعث جميع أجزائه ، التى كانت أجزاء له مدة عمره ، وجب من ذلك
أن يكون جسد واحد بعينه يبعث يداً ، ورأساً ، وكبدًا ، وقلباً . وذلك لا يصح ،
ههافت الفلسفه

لأن الثابت أن الأجزاء العضوية دائمًا ينتقل بعضها إلى بعض في الاغتناء ،
ويغتذى بعضها من فضل غذاء البعض .

ووجب أن يكون الإنسان المغتذى من الإنسان — في البلاد التي يحکى أن
غذاء الناس فيها الناس — إذا نشأ من الغذاء الإنساني ، أن لا يبعث ؛ لأن
جوهره من أجزاء جوهر غيره .

وتلك الأجزاء تبعث في غيره ، أو يبعث هو وتضييع أجزاء غيره ، فلا يبعث ؟
فإن أجبت بأن المعاد ، إنما هو بالأجزاء الأصلية ، وهي الباقي من أول
العمر إلى آخره ، لا جميع الأجزاء على الإطلاق ، وهذا الجزء فضلة في
الإنسان ، إن أكله فلا يجب إعادة فوائل المكافف ، ثم إن كان من الأجزاء
الأصلية للمأكول أعيد فيه وإلا فلا .

وإن قالوا إن المبعوث من أجزائه أجزاؤه التي تصلح بها حياته ، فلا خلاص
فيه ؛ لأنها قد تربت ، وتساوت في أن يكون بعضها مقوماً للحياة ، وبعضها نافعاً
غير مقوم ، وصار البث عن ذلك التراب وعن تراب غيره سواء لا فرق فيه ؛
فقد رفعوا حكم العدل الذي يراعونه في بعث أعضاء البدن ، إلا أن يجعلوا للأجزاء
المخصوصة بالبعث خصوصية [معنى زائد عليها] ، وهو أنها في حال الحياة الأولى
كانت مادة للأجزاء المقومة للحياة ، فيكون القول بذلك هو تحكم ، لا فائدة فيه
ولا جدوى ، بوجه من الوجوه : أعني تخصيص بعض أجزاء الأعضاء المتشابهة ،
بالبعث ، دون بعض ، هو القول بتخصير عدم معنى كان سبيباً في استحقاق
شيء [معنى دون غيره] ، وحال العدم الكائن ، والممكن الكون ، الغير الكائن في
المادة القابلة لها ، واحدة .

وأنت إذا تأملت وتدبرت ، ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة
جث الموى المتربة ، وقد حرث فيها وزرع ، وتكون منها الأغذية ، وتعزى
بالأغذية جث أخرى ، فأني يمكن بعث مادة ، كانت حاصلة لصور في
إنسانين في وقتين ، لما جمياً في وقت واحد بلا قسمة [١] .

(١) رسالة أصحوية في أمر المداد ، ص ٥٥ ، ٦ ، ٧ طبع دار الفكر العربي سنة ١٩٤٩ .

فأدريكت أهمية كتاب « رسالة أضحوية في أمر المعاد » بالنسبة لموقف ابن سينا والغزالى معاً .

أما بالنسبة للغزالى ففيه تصحيح لموقفه ، وبيان أنه – في هذه المسألة على الأقل – أمين في حكاية آراء خصوصه .

وأما بالنسبة لابن سينا ففيها إخراج لموقفه عن نطاق التردد والتعارض إلى نطاق آخر أوضحته في مقدمته لهذه الرسالة التي رأيت ضرورة نشرها .

هكذا في هاتين المسألتين :

(ا) مسألة استحالة حدوث العالم .

(ب) ومسألة استحالة البعث الحسماً .

يظهر الغزالى أميناً في خصوصاته ، دقيقاً في روايته .

أما الحكم عليه بالنسبة لباقي مسائل الكتاب ، فيحتاج اطلاقاً أوسع ، وبمحنة أشمل . وقد يعرض هذا الطريق صعوبات ، أهمها أن لخصوص الغزالى من الفلاسفة – الذين يصور الغزالى آراءهم في كتابه التهافت ، للرد عليها – مناهج في التأليف معقدة ، وطرائق ملتوية .

خذ مثلاً موقف ابن سينا من مسألة البعث الحسماً كما وردت في الشفاء أوسع كتبه شهرة ، وأبعدها صيتاً ! تجده يصرح فيه بالبعث الحسماً ! فلو قنع المرء بما جاء فيه بخصوص هذه المسألة ، وراح يقرنه ، بما يحكى الغزالى عنه ، لخرج بالنتيجة الحائرة القلقلة التي خرجت أنا بها قبل عثورى على المخطوط الصغير ، الذى كان متزرياً في ركن ضيق مظلم من أركان دار الكتب المصرية ، فقبل العثور على هذا المخطوط كان لابد للغزالى أن يعرض للغمز واللمز ، بل إنه لم يزل – حتى بعد ظهور هذا المخطوط – معرضًا لذلك ! إذ لم يتع بجمهور الباحثين قوله .

ثم ما هي الوسيلة لقراءة كتب ابن سينا جميعها ، وهى كثيرة كثرة مفرطة ، وفضلاً عن كثرتها فهى مبعثرة في الأقطار والقارارات ؟ ولست الأمر واقف عند ابن سينا وحده ، فإن الغزالى يصرح بأنه يرد على ابن سينا والفارابى أيضاً ، فن

أين لنا الظفر بمجموع كتب الرجلين ، ودون الوقوف على جميع كتبهما لا يصح لنا القطع بأن الغزالى مدلس ! إذ قد يكون ما ينقله موجوداً فيما لم تصل إليه أيدينا من كتب .

ولقد بدا لي أن أنشر كتاب « تهافت التهافت » لابن رشد ، نشراً علمياً دقيقاً ، فإن ذلك طريق يبدو أقصر من طريق الإحاطة بجميع كتب الفارابي وأبن سينا ؛ فإنه إن مر ابن رشد بالمسألة ولم يتم الغزالى فيها بتحريف أو تغيير ، يمكن لنا أن نطمئن إلى أمانة الغزالى ودقته في روایته ، إذ أن ابن رشد أعرف بزملاه الفلاسفة مناهم ، فإن وأشار إلى تحريف أو تبديل ، تعقبناه لنعرف منشؤه وسببه .

على أن في نشر كتاب « تهافت التهافت » لابن رشد – نشراً علمياً مصححاً – إلى جانب كتاب « تهافت الفلسفة » للغزالى فائدة عظيمة أخرى ؛ تلك أنه يساعد على إحقاق الحق في هذه المسائل التي كانت وما تزال مثار حرب جدلية عنيفة ، بين شيعة ابن سينا ، وشيعة الغزالى ، لهذا فساخذ نفسى بنشره بعد الفراغ من كتاب الغزالى إن شاء الله (١) .

* * *

وثالثاً – صدى أفكار الغزالى في فلسفة المحدثين .

(١) شلث ديكارت وشك الغزالى .

لقد سجل الغزالى بشكه ظاهرة فكرية قدرها فيه وأكبره من أجلها رجال الفلسفة . لقد حاول الغزالى بهذه الظاهرة أن يؤسس دعائم قوية يقيم عليها بناء المعرفة سليماً قوياً .

كلنا يعرف أن المرء حينما يحاول أن يكتسب معرفة جديدة ، فإنما يستعين على ذلك بمعلوماته القديمة التي يؤمن بها ويرضى عنها ؛ فإذا كانت هذه المعلومات القديمة – التي هي عدته ووسيلته في كسب المعلومات الجديدة ، والتي ، هي في

(١) لقد خرجت الفكرة بمحمد الله ، من دائرة الرأى ، إلى دائرة الفعل ، وظهر الكتاب بالفعل في سلسلة النسخائر .

الوقت ذاته ، معيار القبول والرفض عنده — خاطئة أو قلقة مشوشة ، كان البناء عليها بناء على أساس غير سليم ، فيجيء إما فاسداً ، وإما واهياً متداعياً ، لهذا كان الاحتياط في إقامة الأسس أمراً على جانب عظيم من الأهمية ، بل على أعظم جانب من الأهمية . وقد أخذ الغزالي نفسه بالاحتياط اللازم ، فقد حاول : أولاً : أن يحدد العلم اليقيني ، ليقيس في ضوء تحديده معارفه ؟ فإن كانت علمأً بمعناه الصحيح استيقاها ، إلا تخلى عنها وبحث عن سواها .

وفي أثناء التعرف على حد العلم وجده أن قيمة الفكرة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأدلة التي عن طريقها تكتسب ، وأن الوثوق بها لا يتم إلا بعد الوثوق بالأدلة نفسها ، فتأدى به الأمر إلى إخضاع العقل والحواس للاختبار وقد أوغل الغزالي في بحث صلاحية العقل والحواس لكتاب العلوم ، إيغالاً انتهى به إلى عدم الثقة فيهما ، وهنا ارتطم الغزالي بشك لم يكن إلى التخلص منه سبيلاً ، لو لا رحمة من الله تداركته فأعادت إليه الوثوق بالعقل^(١) ، فراح يؤسس معارفه في ضوئه وعلى هداه ، مترسماً خطى التحديد الدقيق الذي وضعه للعلم .

وبهذا يكون الغزالي قد وضع :

أولاً — للمعرفة منهاجاً قوياً .

وثانياً — للعلم حدّاً دقيقاً يخلصه من عناصر الغموض واللبس .

وثالثاً — فقد أظهر استحالة الوثوق بالعقل عن طريق العقل نفسه .

ورابعاً — قد ضرب أمثلة جديرة بالاعتبار لبيان إمكان خطأ العقل في

أحكامه ، وأخرى لبيان إمكان خطأ الحواس .

وخامساً — قدرد أساس المعرفة إلى الإلهام لا إلى العقل ؛ إذ لولا الثقة في أن الله لا يمنحك طبيعة مزيفة ، لما أمكننا التعويل على العقل في اكتساب المعرفة .

وأدع الغزالي يشرح — بأسلو به الواضح الآخذ — قصته بقوله :

(١) راجع ما كتبناه — في مقدمتنا لكتاب الإشارات ، المطبوع ضمن سلسلة المخابر — تعليقاً على عودة الغزالي للعقل ، وعدوة وثوقه به وما كتبناه في مقدمتنا لكتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) الذي يعد الآن للنشر .

[فقلت في نفسي إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب
حقيقة العلم ما هي ؟]

فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبق معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً للبيتين مقارنة لو تحدي بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكًّا وإنكاراً ، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ، بدليل أنني أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسبيبه في معرفتي ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته ، فلا .

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لاثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقيني .

ثم فتشت عن علوي ، فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصيغة ، إلا في الحسوميات والضروريات فقلت ، الآن بعد حصول اليأس ، لا مطعم في اكتساب المشكلات إلا من الحلبات ، وهي الحسوميات والضروريات ، فلا بد من إحكامها أولاً لأتيقن أن ثقتي بالحسوميات ، وأمانى من الغلط في الضروريات ، فهو من جنس أمانى الذي كان من قبل في التقليديات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات ، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟

فأقبلت بجد بلين ، أتأمل في الحسوميات والضروريات وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ، فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في الحسوميات أيضاً ، وأخذت يتسع هذا الشك فيها ويقول :

من أين الثقة بالحسوميات ، وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متتحرك ، وتحكم بنفي الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متتحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغية ، بل على التدرج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف .

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار .

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيه حاكم الحسن بأحكامه ، ويكتبه حاكم العقل ويخونه ، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته .

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات ، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قدماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً .

قالت المحسوسات : بم تأمن^(١) أن تكون ثقتك بالعقليات كثفك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فكتبني ، ولو حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تعجل كذب العقل في حكمه ، كما تعجل حاكم العقل فكذب الحسن في حكمه ، وعدم تعجل ذلك الإدراك لا يدل على استحالته . فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً وأيدت أشكالها بالمنام وقالت : أما تركت تعتقد في النوم أموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشک في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن جميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وسائل ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقد في يقظتك بحسن أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبة إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقولك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم . إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم – إذا غاصوا في أنفسهم ، وغابوا عن حواسهم – أحوالاً لا تتوافق هذه العقولات .

ولعل تلك الحالة هي الموت ، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الناس نيا مإذا ماتوا انتبهوا ». فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة فإذا مات

(١) في الأصل الذي نقلت عنه « تأمل » .

ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك :
 « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديث »

فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً ،
 فلم يتيسر إلا لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب
 العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل ، فأفضل هذا الداء ،
 ودام قريباً من شهرين أنا فيما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم
 النطق والمقابل ، حتى شفي الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة
 والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقة بها على أمن ويقين ،
 ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قنفه الله تعالى في الصدر ،
 وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة
 المحررة فقد ضيق رحمة الله — تعالى — الواسعة ^(١) .

* * *

فإذا رحنا بعد هذا إلى ديكارت ، وجدنا المؤرخين يحدثوننا أنه يقول :
 « إن تجارب كثيرة قد قوضت — شيئاً فشيئاً — كل ما لديه من ثقة في
 الحواس كأدلة للمعرفة الصحيحة ، إذ لاحظ كثيراً أن الأبراج التي تبدو للرأي
 مستديرة عن بعد ، تبدو في نظره مربعة متى كان قريباً منها ، وأن العاثير
 الضخمة التي تعلو قممها ، تبدو صغيرة الحجم متى نظر إليها من أسفل .
 بل لاحظ في كثير من المناسبات أن أحکامه التي يقيسها على حواسه
 الداخلية كثيراً ما تخطيء . وقد عرف من أشخاص بترت سيقانهم أو أذرعهم
 أنه كان يلوح لهم أحياناً أنهم يحسون ألفاً في العضو المبتور منهم ، فدعاه هذا إلى
 الاعتقاد بأنه لا يستطيع أن يكون على يقين من وجود ألم حقيقي يصيب عضواً في
 جسمه حتى ولو أحس هذا الألم .

هذا إلى سببين آخرين يبرران الشك في المعرفة الحسية !
 أوطما : أنه ما أحس شيئاً في يقظه إلا ظن أن في وسعه أن يحسه أثناء نومه ،

(١) المنشد من الصلال للغزال الطبعة الثالثة لسنة ١٩٣٩ ، بتحقيق الأستاذين جميل صليبيا
 وكامل عياد .

وهو لا يظن أن ما يحسه في نومه صادر بالفعل عن أشياء خارجية ؛ لهذا لم يجد مبرراً يسوغ له تصديق ما يحسه في يقظته أكثر من تصدقه ما يحسه أثناء نومه.

وثاني السببين ! أنه كان قد زعم أنه لا يعرف بعد خالقه — وهو ضامن الصدق في تفكيره — وهذا لم يجد ما يمنعه من الشك في الطبيعة ، والظن بأنها هيئاته أو خلقتها بحيث يخطئ حتى فيما يلوح له أنه أصبح الأشياء وأصدقها^(١) .

فإذا فتشنا في هذا النص أمكننا أن نستنبط منه جميع العناصر التي استخلصناها من عبارة الغزالي .

وبهذا يكون الغزالي قد سبق مؤسس الفلسفة الحديثة في رسم طريق قويم للمعرفة ، وفى تحديد مكانة العقل ، والكشف عن جوانب القصور فيه .

ولقد كان رسول « B. Russell » واضحأً في مشابهة الغزالي حين جوز أن يكون وجود العالم مثل وجود الأشياء التي تظهر في رؤيا الحالم ، ولا وجود لها في عالم الواقع ، وذلك حيث يقول :

» إنَّه لا توجد استحالة منطقية تمنع من افتراض أن يكون الكون كله حلمًا طويلاً ، وأن يكون خيالنا هو الذي ابتدع الحقائق التي تلوح لنا^(٢) .

أما « السير ولIAM هاملتون » فقد كان واضحأً جد الوضوح في أنه أوقف العقل نفس الموقف الحرج الذي أوقفه إياه الغزالي ، وأنه أذهب عنه الحرج بنفس الوسيلة التي لاحت للغزالي ، يقول :

» الصدق الحقيقي هو مطابقة أفكارنا للأحداث التي تكون موضوعاتها . لكن هنا صعوبة تنشأ . كيف نعرف أنه يوجد — أنه يمكن أن يكون — مثل هذا الانطباق ؟ إن كل ما نستطيع أن نعرفه عن الموضوعات ، يأتيها عن طريق قوانا

(١) أحسن الفلسفة للدكتور توفيق الطويل . ص ٢٤٥ ، ٦ ، الطبعة الثانية .

Problems of philosophy. p. 22.

(٢)

The Home University Library of modern Philosophy. N. 40, Published in 1940.

ومداركنا ، لكننا لا نستطيع أن نتأكد من أن قوانا ومداركنا يمكنها أن تتصور هذه الموضوعات كما هي في نفسها ؛ لأن تأكينا من كفاية قوانا ومداركنا لتصور الموضوعات ، يتطلب أن نتخلى عن كياننا — أن نتخلى عن قوانا ومداركنا — وأن نحصل على معرفة بهذه الموضوعات عن طريق قوى ومدارك أخرى ، وأن نقارن المعرفة القديمة التي حصلنا عليها عن طريق القوى والمدارك الأولى ، بالمعرفة الجديدة التي حصلنا عليها عن طريق القوى والمدارك الثانية ، لكن — حتى لو صح أن ذلك الفرض ممكن — فإنه سيكون عاجزاً عن أن يقدم لنا اليقين المطلوب . إذ على فرض أنه من الممكن أن نخلع قوانا ومداركنا القديمة ، وأن نحصل على أخرى جديدة نختبر بها القديمة ، فإن صدق القوى والمدارك الجديدة ، لا يزال عرضة لنفس الشك الذي تعرضت له القوى والمدارك القديمة ؟ إذ ما هو الضمان الذي يجعل الحالة الجديدة أوثق من الحال القديمة ؟ إن القوى والمدارك الجديدة يمكن أن تؤكد صدق نفسها فقط ، لكن القوى والمدارك القديمة قد أكدت أيضاً صدق نفسها .

ومن المستحيل أن نتخيل إدراكاً من الإدراكات التي تحدث لكائن من الكائنات ذات الذكاء المحدود ، يسمى عن أن يُشك في أنه ذاتي — غير موضوعي — ابتدئه الكائن المدرك نفسه .

كل ما يمكن — إذن — أن يقال في الرد على مثل هذا الشك ، هو أنه لو صح مثل هذا الشك ل كانت الطبيعة الإنسانية طبيعة مزيفة ، وهو أمر لا ينبغي اللجوء إليه دون مبررات على أعظم جانب من القوة »^(١) .

* * *

(ب) وكما تشابه الغزال وديكارت في أمر المعرفة ، فقد تشابه أيضًا في أمر آخر هو موقف العقل من الوحي .
أما ديكارت فقد روى عنه أنه :

« نهى حقائق الوحي عن مجال العقل لأنها — في رأيه — لاندرك إلا بمدد

من السماء خارق للعادة ! فارتدى بهذا إلى التزعة اللاعقلية في مجال الدين [١] .

وأما الغزال فقد جعل الغرض الأول والأخير من تأليف كتاب التهافت ، هو إثبات أن العقل قاصر عن إدراك حقائق الأمور الإلهية ، وأنه لا يمكن التعويل عليه بشأنها ، ودعا - فيما يتصل بهذه الأمور - إلى مصدر آخر ، هو خبر النبي المعصوم .

ومن أمثلة ذلك تحديه للفلاسفة أن يخضعوا البحوث الإلهية لمعاييرهم المنطقية ، بقوله :

« ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم - أعني بعباراتهم في المنطق - ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع في « إيساغوجي » و « قاطيغورس » - التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته - لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية » .

وبقوله :

[فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه ، من جملة علومهم الإلهية والطبيعية ؛ وأما الرياضيات فلا معنى لأنكارها ولا للمخالفنة فيها ، وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المقولات ، ولا يتفق فيها خلاف به مبالغة] .

ثم بقوله :

« أين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراين الهندسيات ؟ »

* * *

(٢) كذلك تشابه الغزال مع أرباب الوضعية الحديثة في جانبين من جوانبهم وإن يكن خالقهم في الثالث :

أما الجانب الأول من جوانب التشابه فهو الوثوق بالعلوم الصورية من منطقية ورياضية ، واعتبارها يقينية .

(١) أساس الفلسفة - الدكتور توفيق الطويل - ص ٢٣٥ الطبعة الثانية .

والخانب الثاني من جوانب التشابه هو اعتبار المعرفة التجريبية ترجيحية لا تبلغ مرتبة اليقين .

فقد سبق الفزالي التجربيين إلى تقرير أن التجربة لا توصل إلى يقين ، فقرر أن لا ترابط إطلاقاً بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبباً ، واستطاع لأول مرة - فيما أعرف - أن يعلل دعواه تعليلاً مقنولاً ، حيث قال :

[الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضروريّاً عندنا ! بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لبني الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ! مثل الرزى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والملوت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً ، إلى كل المشاهدات المفترضات في الطب والنجوم والصناعات والحرف .

فإن اقتراها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، بخلقها على التساوي لا لكونه ضروريّاً في نفسه ، غير قابل للفوت ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جراً إلى جميع المفترضات . وأنكر الفلسفه إمكانه وادعوا استحالته .

والنظر في هذه الأمور الخارج عن الحصر يطول ، فلنعني مثلاً واحداً ، وهو الاحتراق في القطن مثلاً عند ملاقاة النار ، فإنما نجوز وقوع الملاقة بينهما دون الاحتراق ، ويجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار ، وهم ينكرون جوازه .

وللكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات :

المقام الأول : أن يدعى الخصم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه ، بعد ملاقاته بخل قابل له .

وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق - بخلق السواد في القطن

والتفرق في أجزائه ، وجعله حُرّاً أو رماداً – هو الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة ، أو بغير واسطة ، فاما النار – وهي جماد – فلا فعل لها :
فما الدليل على أنها الفاعل ؟ وليس لهم دليل ، إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها ، وأنه لا علة له سواها . . . [الخ] .

* * *

إن إنكار الغزالى فاعلية النار للإحراق بناء على أن مشاهدتنا للاحتراق عند ملاقاة النار ، تدل على حصول الاحتراق عند النار لا على الحصول بها ، موقف يعسر زحزحة الغزالى عنه .

ومهما يكن من أمر هذا الموقف ، فقد سبق الغزالى به أرباب الوضعية الحديثة .
نعم إنه خالفهم في إنكار الميتافيزيكا ، وإن كان قد ردّها إلى خبر النبي المقصوم ، ف منه – في نظر الغزالى – يمكن تلاؤ المعرفة بالغميبيات .

* * *

وما سبق يمكن تقسيم منهج الغزالى في المعرفة إلى ثلات شعب :

- ١ – المعرفة الغمبيبة – الميتافيزيكا – ومعرفتها بطريق التفصيل لا تم إلا عن طريق الوحي .
- ٢ – المعرفة المنطقية والرياضية ، وطريقها العقل .
- ٣ – المعرفة التجريبية ، وطريقها الحواس ، وغايتها الظن ، لا اليقين .

* * *

وليس يهمنى هنا أن أدعى أن ديكارت ، وهاملتون ، ورسل ، وأرباب الوضعية الحديثة – وكلهم متاخرون في الزمن عن الغزالى – قد قرعوا له في لغته ، أو قرعوا عنه مترجماً إلى لغتهم – وإن كان ذلك أمراً جد خطير في نفسه ، يهم له تاريخ الفلسفة الذى يساير الأفكار منذ نشأتها ، ويتبعها في مراحل تطورها ، ويتبين مدى تأثيرها وتأثيرها – إذ يستوى لدى أن يكون هؤلاء المفكرون قد تأثروا خطى الغزالى ، وقلدوه في أفكاره ، واتبعوا به فى آرائه ، وأن يكون التشابه بينهم

ويبينه من باب المصادفة المحسنة وتوافق الخواطر ؛ فإنه إذا كانت الحالة الأولى بهم ها المتعصبون للشرق ورجاله ، ويرونه فخرًا كبيرًا أن يتلمس الغرب الحديث للشرق القديم ؛ فإن الحالة الثانية عندي أعظم شأنًا وأجل خطرًا ؛ إذ أن فيها برهاناً على أن الغرب الحديث بعد أن طوف في آفاق المعرفة ما شاء أن يطوف ، انتهى به المطاف عند تلكم الأفكار التي فرغ الشرق منها منذ بعيد . وعلى أن الفكر في مراحله الأخيرة ، عاد فأخذ نفس الصورة التي كانت له في مراحله الأولى .

ومهما يكن من شيء فلست أحب أن تفوتي هنا الإشارة إلى أن ما قرأته في المصادر الأجنبية — مما يسمى فلسفة حديثة ، ليس كلها جديداً كل الجد ، بل يداخله كثير من العناصر القديمة^(١) .

لقد قرأت في الإنجليزية مثلاً عن Idealism — نظرية المعنى^(٢) — وقرأت أن مؤسساً لها هو باركلي Berkeley الفيلسوف الإنجليزي الذي ادعى الصيغة وخلاصة رأيه في هذه النظرية أن الوجود الأصيل للأشياء هو كونها في علم الله ، فالأشياء ليست إلا أفكاراً في علم الله . ولقد حضرني عند قراءة هذه النظرية تعريف الأقدمين للصدق بأنه مطابقة الخبر للواقع ، وتفسيرهم الواقع بأنه علم الله وهذا يعني أن أصحاب هذا التعريف — وهو تعريف مشهور يذكره علماء الكلام في كتبهم ، ويذكره علماء البلاغة في بحوثهم — يرون أن الوجود الأصيل للأشياء هو كونها في علم الله ، كما يرى ذلك باركلي . وربما عدت لهذه المسألة وأشأها بها سليمان دانيا فيما بعد إن شاء الله .

القاهرة ٢٦ من جمادي الأول سنة ١٣٧٤
٢٠ من يناير سنة ١٩٥٥

(١) لقد عرضت لهذا الموضوع — وإن لم يكن بتفصيل واستيعاب — في مقدمة كتاب الإشارات ، المطبوع في سلسلة النخارير [القسم الثاني] .

(٢) هكذا أحب أن أسميه ، ويسمها آخرون النظرية المثالية ، أو النظرية الصورية .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين ، والصلوة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين .

« وبعد » فقد قرأت لغزالى كثيراً ، فظهر لي من شأنه بعامة ومن شأن كتاب « التهافت » وخاصة ، ما أعتقد أن معرفته ضرورية لمن يريد أن يتناول هذا الكتاب بالدرس والبحث .

ولما شاء الإله لكتاب « التهافت » أن يجدد طبعه ، رأيت الواجب العلمي يقتضى أن أقدم له بهذه المعرف ، مراعياً في بسطها ظروف الطبع في الوقت الحاضر :

وأحب أن أتبه هنا إلى أن الصورة التي سيظهر فيها « الغزالى » هو وكتابه « التهافت » في هذه البحوث ، جديدة لم يعرفا بها من قبل ؛ وربما دهش لها فريق من الناس . ولكن الباحث الذى يهدف إلى الحق لا يصدق عن الرأى يعتضى بالحججة ويفيد الدليل ، مجرد دهش الناس واستغرابهم ، وحسبى أنأشهد الله أنه ما حملت على الغزالى – إن كنت قد حملت عليه – تعنتاً وبغضناً ، ولا دافعت عنه – إن كنت قد دافعت – تعصباً وحبساً ، ولكن الحق أردت والصواب تونحيت وإنما الأعمال بالنيات ، ولكل أمرى ما نوى :

وفي هذه الخطة سرت ، وعلى حول الله وقوته اعتمدت ، إنه نعم المولى ونعم النصير .

سلیمان دنیا

شبرا ١٧ صفر سنة ١٣٦٦
٩ يناير سنة ١٩٤٧

إجمال

عن

حياة الغزالى الفكريّة

ولد «أبو حامد الغزالى» منتصف القرن الخامس الهجرى أعنى سنة ٤٥٠ هـ في «طوس» إحدى مدن «خراسان»، وقد عاجلت الميتة أبوه، فتركه فقيراً صغيراً في رعاية أحد الصوفية، فدفع به هذا الصوف بدوره إلى مدرسة من المدارس التي كانت تند الوافدين عليها بما يلزمهم من ضروريات العيش.

قرأ الغزالى طرفاً من العلم ببلده «طوس» ثم ارتحل إلى «جرجان» ثم إلى «نيسابور» حيث إمام الحرمين «ضياء الدين الجوهري» رئيس المدرسة النظامية إذ ذاك. ولقد ظل الغزالى في رعايته يدرس الفقه والأصول والمنطق والكلام حتى كان الموت هو المفرق بينهما، فخرج من نيسابور عام ٤٧٨ هـ إلى «العسكر» وظل به حتى ولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٤، وبلغ أوج مجده العلمي في هذه المدرسة؛ حتى كان يحضر درسه ثلاثة عمامة من أكابر العلماء وألم ما خرج منها وهام على وجهه في الصحارى والفار نحو تسع سنين، عرج خلالها على «الشام»، والججاز، ومصر ثم عاد إلى «نيسابور» ومنها إلى «طوس» حيث فاضت روحه في الرابع عشر من جمادى الثانية سنة ٥٠٥ هـ. وكأنه يقول وهو يختلس من هذا العالم الفانى ما قاله «فرنسيس بيكون» الفيلسوف الإنجليزى المتوفى سنة ١٦٢٦ م : «إنى أضع روحى بين يدى الله وليدفن جسدى في طى الخفاء، أما اسمى فإنى باعث به إلى الأجيال المقبلة وإلى سائر الأمم».

نشأ الغزالى والعالم الإسلامي يموج بمختلف الآراء وشئ التزعات، وكل فريق يزعم أنه الناجى، وكل حزب بما لديهم فرجون.

وإذا كانت هذه الآراء كلها لا يمكن أن تكون صواباً – لأنها متقابلة متباعدة » ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول « ستفرق أمتي إلى ثلات وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة » – وإذا كان الغزالي حريصاً على مستقبله في العالم الآخر جد الحرص ، يخشى سوء العاقبة وشر المنقلب ، فإذا هو فاعل ؟ !
لا شك أن اللجوء إلى فريق دون فريق – دون بحث – مجازفة وتقليد ، والحزم يقتضي البحث والتفتيش ، واستعمال النقد الجيد الجرىء ؛ إذ الأمر إما سعادة الأبد وإما شقاء الأبد . وهذا ما صنع الغزالي ، قال : « إن اختلاف الخلق في الأديان والملل ، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب ، بحر عميق ، غرق فيه الأكثرون ، وما نجا منه إلا الأقلون . . . »

ولم أزل في عنفوان شبابي – منذ راهقت البلوغ – أفتحم لجة هذا البحر العجيب ، وأخوض عمراته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور ، وأنوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقمم كل ورطة ، وأنفحض عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار منذهب كل طائفة ؛ لأميز بين الحق وبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لأن أغادر باطنيناً إلا وأحب أن أطلع على بطانته ، ولا ظاهريناً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متبعاً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأنجسس وراءه للتبنيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقه .

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديبني ، من أول أمري وريغان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتني في جبلتي ، لا باختياري وحياتي ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب عهد بسن الصبا^(١) » .

(١) المنقد من الضلال – إخراج الأستاذين جميل صليبيا ، وكامل عياد – الطبعة الثالثة

لا ريب أن ترك التقليد جانباً ، واطراح العقائد الموروثة ، ووضع الآراء المتباعدة على بساط البحث لاختيار ما يثبت النقد جودته وصلاحيته ، شك أو بواشر شك .

والشك - ككل الأمور النفسية - لا يظهر فجأة ، وإنما يدب إلى النفس دبيبآ خفيفاً ، حتى ربما لا تشعر به نفس صاحبه ، ثم لا يزال يقوى على الأيام شيئاً فشيئاً ، حتى يضايق النفس ويخنقها .

كذلك قد يعمل عليه جملة أسباب متضادرة ، يعاون بعضها عمل بعض ، وقد يتحقق بعض هذه الأسباب ويدق حتى لا تقع عليه أعين الباحثين .

لذلك يختلف كثيراً حول تحديد زمنه وتحديد أسبابه . ومن هنا اختلف الباحثون حول تحديد زمن هذه الأزمة النفسية التي انتابت الغزالي . فالأستاذان « كامل عياد » و « جميل صليبياً » يذهبان إلى رأى .

والأستاذ « ديبور » يذهب إلى آخر .

والدكتور « زويم » يذهب إلى ثالث .

والأستاذ « ما كدونالد » يذهب إلى رابع .

وكلهم - فيما أرى - أخطأهم التوفيق^(١) .

وعندى أن الشك قد لعب مع الغزالي دورين هامين :

(أ) دور كان فيه الشك خفيفاً سمحاً من النوع الذي يعتري كثيراً من الباحثين .

(ب) دور كان فيه الشك عنيفاً هداماً من النوع الذي يعتري كار الفلاسفة والمفكرين .

أما الدور الأول فيصور بأن الغزالي رأى إمامه فرقاً متعددة ، وآراء متناوبة متباعدة ، فرأى أن يستخلص الحق من بينها ، فألغى سلطة الآراء الموروثة ، وأطرح قداستها ، وأخذ يبحث عن الحق من بين هذه الفرق . فشكه في هذه المرحلة يتشخص - إن صح هذا التعبير - في « أي هذه الفرق على حق ؟ ! »

(١) وقد أبنت ذلك بإيضاح في كتاب « الحقيقة في نظر الغزالي » .

راح الغزالى يفتش عن طبته هذه ، مستعيناً بالعقل ، وبالحواس ، وبظواهر الكتاب والسنة ، وبما عسى يكون هنالك من فنون أخرى للاستدلال كانت معروفة لذلك العهد ، فأحس تضارب هذه الأدلة ، كما حدث هو عن نفسه في كتابه « جواهر القرآن »^(١) فقال حاكياً عن قوم :

« وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة حتى ضلوا وأضلوا » .

ثم قال حاكياً عن نفسه :

« ولستا نسبعد ذلك فلقد تعثرنا في أدبيات هذه الضلالات مدة » .
وطبيعي أن تتضارب هذه الأدلة ، لأن درجتها من القوة والضعف ، والحق والباطل ، ليست واحدة .
كان لا بد للغزالى أن يولي وجهه شطر هذه الأدلة .
ليفحصها أولاً .
ثم يفحص بها ثانياً .

وقد فحص هذه الأدلة في صورة العلم اليقيني الذي ينشده والذي : « ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريبة ، ولا يقارنه إمكان الغلط ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطاً ينبغي أن يكون مقارناً لل YYقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكّاً وإنكاراً ، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ، بدليل أنني أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك ؛ لم أشك بسبيبه في معرفتي ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فاما الشك فيما علمته فلا ، ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا نقمة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني » .

إذا كان هذا هو العلم الحق في نظر الغزالى فالميزان الحق هو الذي يوصل إليه ، وظاهر أنه ما دام يتشدد في مطلوبه هذا التشدد ، ويطلب نمطاً عالياً من

(١) ص ٣٧ طبع الكردستانى .

الوثاقة والقوة ، فلا بد أن يستبقي العقل والحواس فقط ويطرح ماعداهما ، إذ أن ما عداهما لا يمكن أن يتحقق للغزالى ما يطلبه ؛ وهذا هو الذى كان منه .

بيد أن الغزالى لم يطمئن إلى العقل والحواس دون أن يجرى عليهم امتحاناً دقيقاً ، ليتبين هل في مكنتهما أن يتحقق له اليقين الذى يطلبه ؟ ! فأخذ يشكك نفسه فيما قال :

[فإنها في طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات ، ومن أين الثقة بها ؟ ! وأقوى الحواس حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متتحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بعثة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف .

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار .

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحسن بأحكامه ويكتذبه حاكم العقل ويخونه ، تكتذيباً لا سبيل إلى مدافعته .

بطلت ثقة الغزالى بالحواس فلم يبق له إلا العقل ، ولا بد له من اختباره أيضاً . « قالت المحسوسات : بم تؤمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثفك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي فجأة حاكم العقل فكتذبني ، ولو لا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ، فلعل وراء إدراكك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكتذب الحسن في حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .

توقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد في النوم أموراً ، وتتخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن جميع متخيلاتك أصل وطائل ، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقد في يقظتك بحسب أو عقل

بالإضافة^(١) إلى حالتك التي أنت فيها؟ . لكن يمكن أن تطأ عليك حالة تكون نسبةها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهتم خيالات لا حاصل لها؛ ولعل تلك الحالة ما تدعى الصوفية أنها حالت .. .

ولعل تلك الحالة هي الموت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
«الناس نائم فإذا ماتوا انتبهوا» . . .

فلما خطرت لي هذه الخواطر ، وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ، فأفضل الداء ودام قريراً من شهرين أنا فيما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقابل وهذا هي أزمة الشك العنيفة التي تصور الدور الثاني ؛ وفيها كان الغزالي لا يؤمن بشيء أصلاً ، فلم يصح لديه دليل ولا مدلول ، لكن رحمة الله أسرعت إليه فانتشرت له من هذه الودهة السحرية ، ولكن على أطوار ، مكنته له من الدليل أولاً ، ثم في ضوئه هدته إلى الفرق المهمة ثانياً ، قال :

[وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال — أي بعد مرض الشهرين — ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل ولا ترتيب كلام ، بل بنور قوله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة] .

شد الغزالي يديه جمياً على العقل فرحاً به مسروراً ، أما ما عداه فلم يأبه له ، وهذا العقل أو هذه الضرورة العقلية — كما يسميه هو — ما دامت موثقاً بها هذا الوثوق التام فإنه يمكن أن تتخذ وسيلة إلى العلم اليقيني الذي يتبعيه ، وبهذا يكون الغزالي قد خرج من الشك الذي كان دائراً حول موازين الحقيقة ، فهو الآن قد رضى الضرورة العقلية ميزاناً ، أما الشك في الفرق ، لمعرفة أيها على حق فلم يخرج

(١) أي « هو بالإضافة ... إلخ » .

منه بعد ، وسيعقد هذه الفرق امتحاناً دقيقاً في صورة هذا الميزان ، قال : [ولا شفافي الله من هذا المرض انحصرت أصناف الطالبين عندي - يعني للحق - في أربع فرق :

- ١ - المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر .
 - ٢ - الباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم ، والمحصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم .
 - ٣ - الفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .
 - ٤ - الصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة ، وأهل المشاهدة والمكاشفة .
- ثم إنني ابتدأت بعلم الكلام فحصلتني ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علمًا وافية بمقصوده ، غير واف بمقصودي [] .

أما مقصود علم الكلام - كما حكى الغزالى - فهو حفظ العقيدة على إنسان نشأ مسلماً ، وأخذ عقيدته من الكتاب والسنة ؛ من الشكوك التي تثار حولها ، والطعون التي توجه إليها . أما أن يخلق علم الكلام عقيدة الإسلام في إنسان نشأ خالياً عنها ، غير مؤمن بها ، فهذا ما لم يحاوله علم الكلام ، وما لم يكن من مهمته ، وقد قضت عليه مهمته تلك أن يأخذ مقدماته من هؤلاء الطاععين المشككين ليؤاخذهم بلوازم مسلماتهم ، وهي مقدمات واهية ضعيفة قال : [وكان أكثر خوضهم - يعني علماء الكلام - في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم] .

هذا هو مقصود علم الكلام ؛ أما مقصود الغزالى فهو إدراك الحقيقة الدينية إدراكاً يؤيده العقل ، حتى تكون في درجة العلم الرياضى ، دقة ووضوحاً ، وشنان بين المقصدين . لهذا يقول الغزالى مشيراً إلى علم الكلام .

[وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً ؛ فلم يكن الكلام في حق كافياً ، ولا لداني الذي كنت أشكوه شافياً . . . فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق ، ولم آبع

أن يكون قد حصل ذلك لغيري ، بل لست أشك في حصوله لطائفه ، لكن حصولاً مشوباً بالتقليد في الأمور التي ليست من الأوليات ، والقصد الآن حكاية حالٍ ، لا الإنكار على من استشفي به ، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء وكم من دواء ينفع به مريض ويستضر به آخر » .

و واضح من هذا أن الغزالى ألف في علم الكلام ، مع اعترافه بأنه غير واف بمقصوده ، وأن ما يحتويه ليس فيه غذاء عقله ، وطلبة نفسه :

وهنا يجدر بي أن أزجيها نصيحة خالصة لأولئك الذين يعانون البحث والتفتيش عن آثار العلماء في العصور الخواли ، فليس يجدر بهم أن يستندوا الرأى إلى الشخص لمجرد أنه ذكره في كتاب له ، بل ينبغي أن يعرفوا أولاً الظروف التي أحاطت بالمؤلف ، حين ألف الكتاب الذي هم بقصد التاريخ له منه ، هل ألفه لنفسه ، أو لغيره ، وتحت تأثير أي عامل من العوامل ألفه ؟

• • •

ولى الغزالى وجهه بعد ذلك شطر الفلسفه ، ليجري عليهم امتحانه هذا ! والفلسفه هم أولئك القوم الذين يلجمون إلى العقل في مسالكهـ العلمية ، تناول الغزالى بحوثهم التي تعرضوا فيها لموضوعات العقيدة ، عله يجد لديهم من فنون المحاولات العقلية ما يقطع بصحة ما ذهبوا إليه بشأنها ، فوجدهم قد اختلفوا فيها اختلافاً كبيراً .

لقد رد رسطاليس على كلّ من قبله ، حتى على أستاذة الملقب بأفلاطون الإلهي ؟ ثم اعتذر عن مخالفته أستاذة بأن قال : أفلاطون صديق ، والحق صديق ولكن الحق أصدق منه . وإنما نقلنا هذه الحكاية ، ليعلم أنه لا تثبت ولا إنقان لمذهبهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين] .

وسرعان ما أدرك الغزالي أن مزاولة العقل لهذه المهمة إقحام له فيها لا طاقة له

به ، وأن أسلوب العقل في تفهم الأمور الرياضية ، لا يمكن أن تخضع له المسائل الإلهية^(١) قال :

[ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع « في أيساغوجي » و « قاطيغورياس » التي هي من أجزاء المنطق ومقدماها لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية] .

لذلك خرج الغزالى بهذه النتيجة .

« أين من يدعى أن براهين الإلهيات — يعني عند الفلاسفة — قاطعة براهين الهندسيات » .

وما دامت براهين الإلهيات عند الفلاسفة لا تنتهي في الوضوح إلى الحد الرياضي الذي يشرطه الغزالى فلا بد له من أن ينفض يده منها .

وقد أللَّف الغزالى في نقادهم وتفنيدهم . وأغلب الظن أن كتاب « التهافت » ألف في هذه الفترة .

* * *

وجه الغزالى وجهه شطر التعليمية الذين يقولون :

[إن العقل لا يؤمن عليه الغلط ، فلا يصبح أخذ حقائق الدين عنه [. ولئن هذا الحكم انتهى الغزالى عند امتحانه للفلاسفة ؛ فهم إذن في هذه النقطة متافقون . عماداً إذن يأخذون قضايا الدين في ثوبها اليقيني ؟ ! يأخذونها عن الإمام المعصوم الذي يتلى عن الله بواسطة النبي .]

أحبب بهذا الإمام وبما يأتي عن طريقه . ولكن أين ذلك الإمام ، فتش عنه الغزالى طويلاً فلم يجده ، وتبين أنهم فيه مخدوعون ، وأن هذا الإمام لا حقيقة له في الأعيان ، فعاد أدراجه وكرّ راجعاً ، بعد ما ألف كتاباً ضدتهم أوجعهم فيها نقداً وتفنيداً كما يقول هو .

(١) ولا يلزم من هذا أن ينفض الغزالى يده من العقل ، فلعله يسلمه إلى وسيلة تكون هي التي توصله إلى الحقيقة ، كما حصل له مع منهج المتصوفة .

* * *

بقيت رابعة الفرق ، بقى المتصوفة الذين يقولون بالكشف والمعاينة ، والاتصال بعالم الملائكة ، والأخذ عنه مباشرة ، والاطلاع على اللوح المحفوظ وما يحتويه من أسرار ، ولكن ما الطريق إلى الكشف والمعاينة ؟ ، أجابوه بأنّها علم وعمل . مضى الغزالى يستوضّحهم ويطبق على نفسه حتى أدت به الحال إلى أن [ترك هذا الجاه العريض ، والشأن المنظوم الحالى عن التكدير والتغليس ، والأمن المسلم الصافى عن منازعة المصوم] .

وخرج هائماً على وجهه إلى الصحارى والقفار ، ذاهباً مرة إلى الشام ، وأخرى إلى الحجاز ، وثالثة إلى مصر . كل ذلك فراراً بنفسه من الناس ، وجريأاً وراء الخلوة ، تطبيقاً لما أشار به عليه الصوفية ، الذين يرون أنَّ أساس طريقتهم . [قطع علاقى القلب عن الدنيا ؛ بالتجاف عن دار الغرور ، والإناية إلى دار الخلود ، والإقبال بكتبه الهمة على الله تعالى ، وذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمآل ، والهرب من الشواغل والعلاقات ، بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه] .

ومن تمام طريقتهم أيضاً ، كما يقول الغزالى :

«أن تخلو بنفسك في زاوية ، تقتصر ، من العبادة على الفرائض والروابط وتحلّس فارغ القلب ، مجموع الهم ، مقبلاً بذكرك على الله ، وذلك في أول الأمر بأن تواكب باللسان على ذكر الله تعالى فلا تزال تقول: الله الله ، مع حضور القلب وإدراكه ، إلى أن تنتهي إلى حالة لو تركت تحريرك اللسان لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك لكثره اعتياده، ثم تصير مواطباً عليه ، إلى أن لا يبقى في قلبك إلا معنى اللفظ ، ولا يخطر ببالك حرّف اللفظ وهيئات الكلمة ، بل يبقى المعنى المجرد حاضراً في قلبك على الأزوم والدؤام ، ولذلك اختيار إلى هذا الحد فقط ، ولا اختيار بعده لك ، إلا في الاستدامة لدفع الوساوس الصارفة ، ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك إلا الانتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولىاء ، وهو بعض ما يظهر للأنبياء . . . ومنازل أولياء الله فيه لا تحصى . . .

فهذا منهج الصوفية ؟ وقد رد الأمر فيه إلى تطهير بعض من جانبك وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار فقط] .

ولايصح ذلك أن القلب إذا ظهر من أدان العاصي ، وصقل بالطاعات ، أشرقت صفتته ، فانعكس عليها من اللوح المحفوظ ما شاء الله أن يكون ، وهذا هو العلم المعروف بالعلم اللدني أخذنا من قوله تعالى :

« وَآتَيْنَاهُ مِنَ الدُّنْيَا عِلْمًا » .

وفسروا الرزق في قوله تعالى :

« وَمَنْ يَتَقَبَّلَهُ يُحْكَلُ لَهُ مَخْرِجًا وَيُرْزَقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ » .

بالعلم من غير تعلم .

طبق الغزالى هذا المنهج على نفسه حتى ظهرت وصقل قلبه ، كما يحدثنا هو [وانكشف لي أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها . والقدر الذى أذكره ليتفق به ، أنى علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أذكى الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاة ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقعين على أسرار الشرع من العلماء ، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به . . . وأنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتاً ، ويقتبسون منهم فوائد] .

إلى أن يقول :

[وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر]

* * *

إذن عرف الغزالى ما كانت تتوق إليه نفسه من المعرف ، وأدركها إدراكاً يأمن معه الخطأ .

وبذلك يكون الغزالى قد تخلص من الشك الذى يدور حول معرفة الفرقة

الناتجية بعد أن تخلص من الشك الذي يدور حول موازين الحقيقة . ومنذ هذا الوقت فقط يمكن استمداد مؤلفاته لتكون مصدراً يصور لنا آراءه وأفكاره ونظر ياته . أما ما قبل ذلك التاريخ فلا .

على أنه لا ينبغي الوثوق بكل مؤلفاته في هذه الفترة لتكون مستمدًا للأفكاره ؛ لأن للغزالى بقصد تصوير الحقيقة وإعلانها رأياً جديراً بالاعتبار ، ذلك أنه يرى أن الناس متباوتون في الاستعدادات والمدارك . والدين في نظر الغزالى سمح سهل ، لا يمكن أن ينظر إلى الناس جميعاً ، مع اختلاف مداركهم واستعداداتهم ، نظرة واحدة ، فيكلف كليل الذهن فوق طاقته من المباحث النظرية ، أو يحظر على الطلعة المتثبت ، إشباع رغباته ، بالبحث والنظر ولذلك يقول^(١) :

【 الناس ثلاثة أصناف :

١ - عوام ، وهم أهل السلامة البلة .

٢ - خواص ، وهم أهل الذكاء وال بصيرة .

٣ - ويتوارد بينهم طائفة هم أهل الخدл .

أما الخواص فإني أعلمهم بأن أعلمهم الموازن القسط ، وكيفية الوزن بها ، فيرتفع الخلاف بينهم على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلات خصال : إحداها — القرىحة النافذة ، والقطنة القوية ، وهذه عطية فطرية ، وغريزة جبلية ، لا يمكن كسبها .

الثانية — خلو باطنهم من تقليد وتعصب المذهب موروث مسموع ، فإن المقلد لا يصفع ، والبليد وإن أصفع فلا يفهم .

الثالثة — أن يعتقد فيّ أني من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بذلك من أهل الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك .

وأما البلة وهم جميع العوام ، وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ، فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعضة ، كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة ، وأدعو أهل الشغب بالجادلة . وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذه الثلاثة في آية واحدة حيث قال :

(١) القسطناس المستقيم ص ٨٦ مطبعة التقدم .

[أُدعٌ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن].
 فعلم أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم ، وبالموعظة قوم ، وبالجادلة قوم ؛ فإن الحكم إن غنى بها أهل الموعظة أضرت بهم ، كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحם الطير ، وأن الجادلة إن استعملت مع أهل الحكم اشتمأزوا منها ، كما يشتمئز طبع الرجل القوى من الارتفاع بين الآدمي ، وأن من استعمل الجدال مع أهل الجدال لا بالطريق الأحسن ، كما تعلم من القرآن ، كان كمن غنى البدوي بخنزير البر ، وهو لم يألف إلا التر ، أو البلدي بالتر ، وهو لم يألف إلا البر .

وأما أهل الجدل فهم طائفة فيهم كياسة ، ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة ؛ إذ كانت الفطرة كاملة ، ولكن في باطنهم خبث وعناد ، وتعصب وتقليد ؛ فذلك يمنعهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنة على قلوبهم أن يفقهوا وفي آذانهم وقرأ . وإن أدعوهם بالتلطف إلى الحق ، وأعني بالتلطف لا أتعصب عليهم ولا أعنفهم ، ولكن أرقق وأجادل بالتي هي أحسن]. وفي هذا ما يشير إلى أن الغزالى يقدم للناس ألواناً مختلفة من المعرفة ، وإلى أن من الناس طائفة تخى عليهم الحقيقة لعدم طاقتهم لايها ، لهذا فهو يقف منهم موقف الذى يرى أن الشرع أمر به ، وهو مخاطبة الناس على قدر عقولهم ، وكثيراً ما رد في كتبه ذلك الأثر :

[خاطبوا الناس على قدر عقولهم أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟] [بل إن الغزالى ليدل على ذلك صراحة فيقول^(١) :]
 [المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :
 إحداها : ما يتعصب له في المبهات والمناظرات .
 والأخرى : ما يسار به في التعليمات والإرشادات .
 والثالثة : ما يعتقد المرء في نفسه مما انكشف له من النظريات .
 ولكل كامل ثلات مذاهب بهذا الاعتبار .]

(١) ميزان العمل .

فاما المذهب بالمعنى الأول ، فهو نحط الآباء والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب أهل البلد الذى فيه الشوء ، وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ، ويختلف بالعلميين . فنـ ولد فى بلد المعتلة ، أو الأشورية ، أو الشفوعية ، أو الحنفية ، انغرس نـ نفسه منذ صباه ، التعصب له ، والذب عنه ، والنـم لما سواه . فيقال هو أشعري المذهب ، أو معتزلي ، أو شفيعي ، أو حنفي ؛ ومعناه أنه يتـعصب له ، أو ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة ، ويجرى ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم بعض .

المذهب الثانى : ما يـنطق به فى الإرشاد والتعليم ، من جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا لا يـتعين على وجه واحد ، بل يـختلف بحسب المسترشد ؛ فيـنـاظر كل مسترشد بما يـحتمله فـهمـه ، فإنـ وقع له مسترشد تركـي ، أو هندـي ، أو رجل بلـيد جـلف الطـبع ، وعلم أنه لو ذـكر له أنـ الله تعالى ليس ذاتـه فى مـكان ، وأنـه ليس داخلـ العالم ولا خـارجه ، ولا متـصلـاـ بالـعـالـمـ ، ولا منـفصـلاـ عنـهـ ؛ لمـ يـلـبـثـ أنـ يـنـكـر وجودـ اللهـ تعالىـ ، ويـكـذـبـ بهـ ، فـيـنـبغـيـ أنـ يـقـرـرـ عنـهـ أنـ اللهـ تعالىـ علىـ العـرـشـ وأنـهـ يـرضـيهـ عـبـادـةـ خـالـقـهـ ، وـيـفـرـحـ بـهـ ، وـيـثـبـهـ عـوـضاـ وجـزـاءـ .

وـإنـ اـحـتـمـلـ أنـ يـذـكـرـ لهـ ماـ هوـ الـحـقـ الـمـبـينـ ، يـكـشفـ لـهـ .

فـالمـذـهـبـ بـهـذاـ الـاعـتـارـ يـتـغـيرـ وـيـخـتـلـفـ وـيـكـونـ معـ كـلـ وـاحـدـ عـلـىـ حـسـبـ ماـ يـحـتـمـلـ فـهـمـهـ .

المذهب الثالث : ما يـعتقدـهـ الرـجـلـ سـرـاـ بيـنـهـ وـبـيـنـ اللهـ عـزـ وجـلـ ، لا يـطـلعـ عـلـيـهـ غـيرـ اللهـ تـعـالـىـ ، ولا يـذـكـرـ إـلـاـ مـعـ مـنـ هوـ شـرـيكـ فـيـ الـاطـلاـعـ عـلـىـ مـاـ اـطـلـعـ عـلـيـهـ ، أوـ بـلـغـ رـتـبةـ يـقـبـلـ الـاطـلاـعـ عـلـيـهـ وـيـفـهـمـهـ ، وـذـكـرـ بـأـنـ يـكـونـ مـسـترـشـداـ ذـكـيـاـ [١] .

إـلـىـ آـخـرـ ماـ ذـكـرـهـ مـنـ الشـروـطـ فـيـ النـصـ السـابـقـ .

وـمـنـ هـذـاـ يـظـهـرـ أـنـ الغـرـائـيـ يـقـولـ عـنـ اللهـ مـثـلاـ لـبـلـيدـ مـاـ لـاـ يـقـولـهـ لـلـذـكـيـ ، وـمـعـنـىـ ذـكـرـ أـنـ يـصـوـرـ الـحـقـيـقـةـ صـورـاـ مـخـتـلـفـةـ ، عـلـىـ حـسـبـ تـفاـوتـ الـاسـتـعـدـادـاتـ وـالـمـدارـكـ .

فلا يمكن إذن حتى من هذه الفترة — فترة الاممئان والكشف — استمداد كل مؤلفاته في تصوير رأيه وتحديد مذهبة .

* * *

وبعد هذا فيمكنا أن نقسم حياة الغزالى إلى ثلاث فترات :

١ — الفترة التي سبقت شكه .

٢ — فترة الشك بقصمه .

٣ — فترة الاهتداء والطمأنينة .

أما الفترة التي سبقت شكه فيمكن التغاضى عنها ، لأنه في هذه الفترة كان متعملاً لم يبلغ درجة النضوج الفكري ، الذى يهى له أن يكون ذا رأى مستقل ، خصوصاً وقد حدثنا الغزالى أن الشك قد أتاه مبكراً على قرب عهد بسن الصبا . وأما الفترة الثانية : فتستبعد منها أيضاً فترة الشك العنيف ؛ لأنه لم يتعج فيها ، فتبقى لنا فترة الشك الخفيف ، وقد كانت طويلة المدى ؛ لأنها ابتدأت منذ سن الصبا ، إلى أن تصوّف واهتدى .

وقد لاحظنا أن الغزالى خلاها ألف في علم الكلام ، وألف في نقد الفلسفة وفي نقد مذهب الباطنية ، وكان يقوم بالتدريس في مدرستي « نيسابور » و « بغداد » .

وما يشير الدهشة أن شاكاً في الحقيقة يصدر تآليف إيجابية حول الحقيقة ، ويدرس تدريساً إيجابياً . وأعني بالتأليف والتدرис الإيجابيين التقرير والشرح دون النقد والتزيف .

نعم ليس من الغريب أن يصدر عن الشاك تأليف وتدرис سلبيان — وأعني بالتأليف والتدرис السلبيين ، النقد والتزيف — لأن الشاك باحث لم تسلم لديه أدلة الداعوى ، إذ قامت لديه حوطاً شبه ، فهو إذا سطر لنا تلك الشبه في كتب أو ألقاها في دروس ، كان مستجبياً لداعى شكه ، وكان منطقياً مع نفسه ، لذلك لم يكن غريباً من الغزالى أن ينقد الفلسفة ومذهب التعليم .

غير أن قارئ كتابه « التهافت » الذى ينقد فيه الفلسفة ، يحس أن صاحبه

يحمل في نفسه معانٍ إيجابية ، يريد أن يفسح الطريق لها بهدم ما يخالفها ، استمع إليه يقول :

[ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب - يعني التهافت - إلا تكذيب مذهبهم ، وأما إثبات المذهب الحق فستنصف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا إن ساعد التوفيق إن شاء الله نسميه « قواعد العقائد » وتعني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا بالمدح] .

وقد وفى الغزالى بما وعد فألف كتابه المشهور « قواعد العقائد » في علم الكلام . وظاهر من ذلك أن الغزالى كان يهدى الفلسفة ، لأنها تناقض مذهبًا كلاميًّا^(١) معيناً يريد مناصرته .

ولإذن في اتضاف كتاب التهافت ، بمقدار ما فيه من التزعة الإيجابية ، إلى ما ألفه الغزالى في علم الكلام ، وما قرره في دروسه ، ليتضاد الجميع على تقوية هذا السؤال : كيف يؤلف الشاك في الحقيقة تأليف إيجابية ، ويدرس تدریساً إيجابياً ؟ !

غير أن الغزالى قد تكفل بحل هذا الإشكال ، إذ قد حدثنا في النص السابق أن للمذهب ثلاثة معانٍ :

١ - مذهب يتغىب له المرء ، لأنه مذهب البلد الذى نشأ فيه ، ومذهب أهله وملئميه .

٢ - مذهب المسترشدين ، وهو يختلف باختلاف حالم .

٣ - مذهب يعتقد المرء في نفسه خاصة ، لا يبوح به إلا لمن اتصف بأمور سبقت الإشارة إليها .

فالغزالى في حال شكه ، إنما كان يشك في المذهب بالمعنى الثالث ، لأنه كان يبحث عن الحقيقة التى يدرين بها ، ويلقى الله عليها ، ولا يلزم من شكه فى

(١) لا كما فهم الأستاذ عبد الحادى أبو ريدى فى تعليقه على كتاب ديبور ص ١٩٧ من « أن الغزالى كان يهدى الفلسفة ليقيم على أنقاذهما مذهب التصوف ». لأن الغزالى فى تلك الحال لم يكن قد ثبت لديه صحة منهج الصوفية بعد .

المذهب بهذا المعنى ، أن يشك في المذهب الرسمي ، الذي يتغذى له الماء ، وقد كان مذهب أهل السنة هو مذهب الدولة التي نشأ بين أحضانها ، ومذهب المدارس التي درج في حجراتها ، ومذهب الأساتذة الذين تعهدوا بالتربيـة والتعليم إلى فترة بعيدة من عمره .

ولذلك فإن كتبـة الكلامية كلها مصدرة بمثل هذه الديباجـة . [الحمد لله الذي اجتـي من صفوـة عبادـه ، عصـابة الحقـ وأهـل السـنة] . واضحـ أنه ما دام شـاكـا في الحـقـيقـةـ في هـذـهـ الفـرـتـةـ ، فـلاـ يـصـحـ الـاعـتمـادـ عـلـىـ تـالـيفـهـ فـيـهـ لـتـصـوـيرـ آرـائـهـ .

وأما الفـرـتـةـ الثـالـثـةـ : الـتـيـ اـهـتـدـىـ فـيـهـ إـلـىـ نـظـرـيـةـ الـكـشـفـ الصـوـفـيـةـ ، فـهـيـ الفـرـتـةـ الـتـيـ يـمـكـنـ اـسـمـدـادـ تـالـيفـهـ فـيـهـ ، لـتـصـوـيرـ المـذـهـبـ الـحـقـ عـنـهـ ، لـكـنـ لـيـسـ كـلـ مـؤـلـفـاتـ هـذـهـ الفـرـتـةـ تـصـلـحـ لـذـلـكـ ، لـأـنـ الـغـزـالـيـ لـمـ يـتـخلـ فـيـ هـذـهـ الفـرـتـةـ أـيـضاـ عـنـ مـذـهـبـيـهـ بـالـعـنـيـنـ الـآخـرـينـ . وـقـدـ كـانـ الـغـزـالـيـ دـقـيـقاـ كـلـ الدـقةـ ، حـيـنـاـ نـبـهـ إـلـىـ أـنـ لـهـ كـتـبـاـ خـاصـةـ ضـنـ بـهـ عـلـىـ الـجـمـهـورـ أـوـدـعـهـاـ .

[خـالـصـ الـحـقـيقـةـ وـصـرـيـعـ الـعـرـفـ] .

فـهـوـ بـذـلـكـ قـدـ سـاعـدـ الـبـاحـثـيـنـ عـلـىـ أـنـ يـفـهـمـوـهـ فـهـمـاـ صـحـيـحاـ ، لـاـ لـبسـ فـيـهـ وـلـاـ غـمـوضـ ، وـمـعـ ذـلـكـ لـمـ أـرـ مـنـهـمـ مـنـ أـعـطـاهـ مـنـ الـعـنـيـنـ مـاـ يـسـتـحـقـهـاـ ، حـتـىـ يـفـهـمـ فـهـمـاـ صـحـيـحاـ .

وـبـعـدـ .ـ.ـ.ـ فـهـذـهـ صـفـحةـ مـشـرـقـةـ مـنـ تـارـيـخـ الـعـلـمـاءـ الـأـحـرـارـ ، وـلـعـلـ فـيـهـ مـاـ يـشـجـعـ الـبـاحـثـيـنـ عـلـىـ أـنـ يـتـخلـصـوـاـ فـيـ بـحـوثـهـمـ مـنـ رـبـقـةـ الـجـمـهـورـ وـالـهـوـيـ كـلـيـهـمـاـ .

قيمة كتاب التهافت من وجهة نظر الغزالى

من بنا أن الغزالى ألف كتاب «التهافت» وهو في فترة شكه الخفيف ، أعني أنه لم يكن قد اهتدى إلى الحقيقة بعد ، وهذا يقتضى عدم اعتبار كتاب التهافت مصدراً من المصادر التي تستمد منها آراء الغزالى واتجاهاته الفكرية . ولقد قسم الغزالى كتبه قسمين :

قسم سماء [المصنون بها على غير أهلها] وقد ادخر محتويات هذا القسم لنفسه ، ولا آخرين اشترط فيهم شرطياً يندر توافرها لشخص .

وقسم قدمه للجمهور ، واعتبره خاصاً بهم لأنهما بمستواهم العقلى .

ثم إنه جعل كتاب التهافت من القبيل الثاني ، فلا يصح إذن جعله من المصادر التي تصور آراء الغزالى كما يدين بها ، استمع إليه يقول^(١) .

«وفي الرسالة القدسية أدلة العقيدة – وتقع في عشرین ورقه – وهي أحد فصول كتاب «قواعد العقائد» من كتاب «الأحياء» . وأما أدلتها مع زيادة تحقيق ، وزيادة تأكيد في إيراد الأسئلة والإشكالات ، فقد أودعناها كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»^(٢) في مقدار مائة ورقه ، فهو كتاب مفرد برأسه يحوى لباب علم المتكلمين ، ولكنه أبلغ في التحقيق وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة من الكلام الرسمى ، الذى يصادف في كتب المتكلمين ، وكل ذلك يرجع إلى الاعتقاد لا إلى المعرفة ، فإن المتكلم لا يفارق العami إلا في كونه عارفاً ، وكون العami معتقداً ، بل هو أيضاً عرف مع اعتقاده أدلة الاعتقاد ليؤكد الاعتقاد ، ويحرسه من تشوش المبتدعة ، ولا تنحل عقدة الاعتقاد إلى انشراح المعرفة . فإن أردت أن تستنشق شيئاً من روائح المعرفة ، صادفت منها مقداراً يسيرأً مبشوئاً في كتاب الصبر ، والشكر ، وكتاب الحبة ، وباب التوحيد ، من أول

(١) الأربعين في أصول الدين ص ٢٤ المطبعة العربية .

(٢) وهو يعد الآن للطبع .

كتاب التوكيل ، وجملة ذلك من كتاب الإحياء .

وتصادف منها مقداراً صاحماً ، يعرفك كيفية قرع باب المعرفة ، في كتاب «المقصد الأقصى في معانى أسماء الله الحسنى» لا سيما في الأسماء المشتقة من الأفعال .

وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة ، من غير مجحجة ولا مراقبة ، فلا تصادف إلا في بعض كتبنا المضنون بها على غير أهلها .

ولإياك أن تغتر وتحدث نفسك بأهليته فتشرئب لطلبه ، فتسهدف للمشافة بصريح الرد ، إلا أن تجمع ثلاث خصال :

إحداها : الاستقلال في العلوم الظاهرة ، ونيل رتبة الإمامة فيها .

الثانية : انقلاع القلب عن الدنيا بالكلية ، بعد محى الأخلاق الذميمة ، حتى لا يبقى فيك تعطش إلا إلى الحق ، ولا اهتمام إلا به ، ولا شغل إلا فيه ، ولا تعرج إلا عليه .

والثالثة : أن يكون قد أتيح لك السعادة في أصل الفطرة ، بقرحة صافية وفطنة بلية ، لا تكل عن درك غواص العلوم . . . إلخ) .

فأنـت ترى في هذا كله ، أنه

جعل كتب «علم الكلام» في ناحية ،

وجعل الكتب «المضنون بها على غير أهلها» في ناحية أخرى .

وجعل الأخيرة هي وحدها التي تحتوى الحقيقة ، كما يفهمها وكما يدين بها .

والتهافت من كتب الكلام وليس من الكتب المضنون بها على غير أهلها .

أما أنه ليس من الكتب المضنون بها ، فلأنه جرت عادته في هذه الكتب أن

يأخذ العهد على قارئها ، لا يقدمها إلا من استجمع الشروط المذكورة آنفاً ،

والتهافت ليس فيه هذا العهد .

وأما أنه من كتب الكلام فلقول الغزالى نفسه في جواهر القرآن :

[ومن العلوم ما يعني بمحاجة الكفار ومجادلتهم ، ومنها يتشعب علم الكلام]

المقصود لرد البدع والضلالات ، ويتكفل به المتكلمون وقد شرحناه على طبقتين
سيينا :

الطبقة القريبة منها « الرسالة القدسية » .

والطبقة التي فوقها « الاقتصاد في الاعتقاد » .

ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشوش المبتدعة .
ولا يكون هذا العلم مليئاً^(١) بكشف الحقائق . وبجنبه يتعلق الكتاب الذي
صنفناه في « تهافت الفلسفه » . . .

كذلك يقول الغزالى في كتاب جواهر القرآن :

« وهذه العلوم — أعني علم الذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلم المعاد —
أودعنا من أوائله ومجامعه القدر الذى رزقنا منه ، مع قصر العمر ، وكثرة الشواغل
والآفات ، وقلة الأغوان والرفقاء ، بعض التصانيف ؛ لكننا لم نظهره ، فإنه يكل
عنه أكثر الأفهام ، ويستضربه الضعفاء ، وهم أكثر المترسمين^(٢) بالعلم ،
بل لا يصلح إظهاره إلا على من أتقن علم الظاهر^(٣) . . .

وحرام على من يقع ذلك الكتاب في يده أن يظهره إلا على من استجمع
هذه الصفات] .

فأنت ترى في ذلك أنه لا يصح مطلقاً استمداد آراء الغزالى الخاصة به ،
إلا من هذا الصنف من الكتب دون غيره ، وظاهر أن كتاب « التهافت » ليس
من بينها ، فلا يصح اعتباره مصوراً لآراء الغزالى وأفكاره الخاصة .

وأخيراً فقد ألف الغزالى كتاب « التهافت » حين كان يطلب الحجاء ، والشهرة
وبعد الصيغت ، فیناصر به المذهب الذى يجلب له كل ذلك ، لا المذهب الحق
في ذاته ، وذلك أن أهل السنة في تلك الفترة كانوا يضيقون ذرعاً بالمعزلة
والفلسفه ؛ ولكنهم كانوا واجدين بين صفوفهم من يحرق على مناؤة المعزلة ،

(١) لعلها معنوية .

(٢) والعلماء المترسمون هم علماء الكلام في زمانه .

(٣) وهنا يذكر شرطاً كالشرط الذى مررت آنفاً ص ٦٧ .

والرد عليهم ؛ ولم يكونوا واجدين من يستطيع أن يتقدم إلى الفلسفه ليطعنهم بسلاح العلم والمعرفة ، حتى يعيش مذهب أهل السنة في طمأنينة وأمان ، فكان الحال فسيحًا لمن يزدأ أن يتقدم ، لينال من ألقاب الفخا ، ما تصبوا إليه نفسه ، مما لم يبنله أحد قط ؛ فوجد « أبو حامد » في هذا مجالاً لإشباع غروره ، فحمل على الفلسفه حملة عنيفة ، طيرت اسمه في الآفاق ، ورددت في الخافقين ذكره ، قال الغزالى :

[ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم — يعني الفلسفه — حيث اشتغلوا بالرد عليهم ، إلا كلامات معقدة مبددة ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن الأغترار بها بغافل عما ، فضلاً عن يدعى دقائق العلوم ، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رئي في عمایة فشمرت عن ساق الجد . إلخ]
ولستنا نظلم الغزالى حين نقول عنه :

إنه في تلك الفترة التي ألف فيها كتاب « التهافت » كان يطلب الجاه ، والشهرة ، وبعد الصيت ، فها هو ذا يتحدث عن نفسه في تلك الفترة فيقول : [ثم تذكرت في نبی في التدريس — يعني حين هم بالخروج من بغداد لتطبيق منهج الصوفية على نفسه — فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه ، وانتشار الصيت ، فتيقنت أني على شفا جرف هار ، وأنى قد أشفيت على النار ، إن لم أشتغل بخلاف الأحوال] .

ويقول في موضع آخر — حين رجع بعد الخلوة ليزاول التدريس بنيسايلورـ : [وأنا أعلم أني وإن رجعت إلى نشر العلم ، فما رجعت ، فإن الرجوع عود إلى ما كان ، وكنت في ذلك الزمان — يشير إلى أيام بغداد حين ألف كتاب التهافت — أنشر العلم الذي به يكسب الجاه ، وأدعو إليه بقولي ، وعملي ، وكان ذلك قصدى ونبي] .

* * *

يخلص من كل هذا أن كتاب « التهافت » لا يصلح اتخاذه مرجعاً لتصویر أفكار الغزالى ، التي يدين بها ويلقى الله عليها ، بل يجب أن تستمد هذه

الأفكار من كتبه التي ألفها بعد أن اهتدى إلى نظرية الكشف الصوفية ، والتي سماها « المصنون بها على غير أهلها » .

وهذا لا يتنافي مع اعتبار « كتاب التهافت » من الكتب التي عالجت مسائل علم الكلام علاجاً دقيقاً ، وموفقاً في الوقت ذاته .

ولا مع نسبة « كتاب التهافت » إلى الغزالى بمعنى أنه ألفه ، لا يعني أن ما جاء فيه من أفكار يصور آخر مرحلة من مراحل النطور الفكرى التي انهى إليها مطاف الغزالى .

* * *

وبعد ففي هذه الصورة يجب أن يظهر الغزالى ، وفي هذه الحدود يجب أن يقرأ « كتاب التهافت » .

سليمان ذنيبا

تهافت الفلسفة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نَسْأَلُ اللَّهَ بِجَلَالِهِ الْمَوْفَ عَلَى كُلِّ نَهَايَةٍ ، وَجُودِهِ الْمُجاوِزِ كُلِّ غَايَةٍ ؛ أَنْ يَفِيضَ
عَلَيْنَا أَنوارُ الْهُدَى ، وَيَقْبِضَ عَنَا ظُلْمَاتِ الضَّلَالِ وَالْغَوَاءِ ؛ وَأَنْ يَجْعَلَنَا مِنْ رَأْيِ
الْحَقِّ حَقَّا فَآثِرَ اتِّبَاعَهُ وَاقْتِنَاءَهُ ، وَرَأْيِ الْبَاطِلِ بِاطِّلًا فَاخْتَارَ اجْتِنَابَهُ وَاجْتِنَاءَهُ ؛
وَأَنْ يَلْقَيْنَا السَّعَادَةُ الَّتِي وَعَدَ بِهَا أَنْبِيَاءُهُ وَأُولَئِكَاهُ ؛ وَأَنْ يَبْلُغَنَا مِنَ الْغُبْطَةِ وَالسُّرُورِ
وَالنِّعَمَةِ وَالْحُبُورِ — إِذَا ارْتَحَلْنَا عَنْ دَارِ الْغَرُورِ — مَا يَنْخُضُ دُونَ أَعْلَاهُ مَرَاقِ
الْأَفْهَامِ ، وَيَتَضَاعِلُ دُونَ أَقْاصِيهَا ، مَرَايِ سَهَامِ الْأَوْهَامِ ؛ وَأَنْ يَنْبَلَّنَا — بَعْدَ الْوَرَدِ
عَلَى نَعِيمِ الْفَرْدُوسِ ، وَالصُّدُورِ مِنْ هُولِ الْمَحْشَرِ — مَا لَا عَيْنَ رَأَتْ ، وَلَا أَذْنَ
سَمِعَتْ ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ ؛ وَأَنْ يَصْلِي عَلَى نَبِيَّنَا الْمُصْطَفَى ، مُحَمَّدًا خَيْرَ
الْبَشَرِ ، وَعَلَى آلِهِ الطَّيِّبَيْنِ ، وَأَحْصَابِهِ الظَّاهِرَيْنِ ، مَفَاتِيحِ الْمَهْدَى ، وَمَصَابِيحِ
الْمَدْجَى ، وَيَسِّمَ تَسْلِيْمًا .

أَمَا بَعْدَ فَإِنِّي قَدْ رَأَيْتُ طَائِفَةً يَعْتَقِدُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ التَّيْزِيرَ عَنِ الْأَنْزَابِ وَالنَّظَارَاءِ
بِمَزِيدِ الْفَطْنَةِ وَالذَّكَاءِ ، قَدْ رَفَضُوا وَظَائِفَ الْإِسْلَامِ مِنَ الْعِبَادَاتِ ، وَاسْتَحْقَرُوا
شَعَائِرَ الدِّينِ : مِنْ وَظَائِفِ الصلواتِ ، وَالتَّوْقِ عنِ الْمُحَظَّوْرَاتِ ، وَاسْتَهَانُوا
بِتَعْبِدَاتِ الشَّرْعِ وَحَدْوَدِهِ ، وَلَمْ يَقْفَوْا عِنْدَ تَوْقِيَّاتِهِ وَقِيَوْدِهِ ، بَلْ خَلَعُوا بِالْكَلِيلِ رِبْقَةَ
الْدِينِ ، بِفَنُونِ مِنَ الظُّنُونِ ، يَتَبعُونَ فِيهَا رِهْطًا يَصْلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عَرْجًا
وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ؛ وَلَا مُسْتَنْدٌ لِكُفُّرِهِمْ غَيْرُ تَقْلِيدِ سَمَاعِي لِلنَّفِي^(۱) كَتْقَلِيدِ
الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى ؛ إِذْ جَرَى عَلَى غَيْرِ دِينِ الْإِسْلَامِ نَشْوَهُمْ^(۲) وَأَوْلَادُهُمْ ، وَعَلَيْهِ
دَرَجُ أَبَاؤُهُمْ وَأَجْدَادُهُمْ ؛ وَغَيْرُ بُحْثِ نَظَرِي ، صَادِرٌ عَنِ التَّعْرُفِ بِأَذْيَالِ الشَّبَهِ ،
الصَّارَفَةُ عَنْ صُوبِ الصَّوَابِ ، وَالْأَنْخَدَاعُ^(۳) بِالْخِيَالَاتِ الْمُزَخْرَفَةِ كَلَامُعَ

(۱) نَسْبَةٌ إِلَى الْأَلْفِ بَعْدِ العَادَةِ .

(۲) لِعَلَيْهَا « نَشْوَهُ أَوْلَادُهُمْ » .

(۳) أَيْ وَصَادِرٌ عَنِ الْأَنْخَدَاعِ .

السراب ، كما اتفق لطوائف من النظار في البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع والأهواء .

وإنما مصدر كفرهم سماهم أسماء هائلة ، كسقراط^(١) وبقراط^(٢) وأفلاطون^(٣) وأرسطوطايس^(٤) وأمثالهم ، وأطباط طوائف من متبعيهم وضلالهم^(٥) في وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم : الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، واستبدادهم^(٦) — لفطر الذكاء والفتنة — باستخراج تلك الأمور الخفية ، وحكاياتهم عنهم أنهم — مع رزانة عقولهم وغزاره فضلهم — منكرون للشائع والنجل ، وجادلوا لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة .

فلما قرع ذلك سمعهم ، وافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر ، تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم ، وانحرطاً في سلوكهم ، وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء ، ظنناً بأن إظهار التكاليس في النزوع عن تقليد الحق ، بالشروع في تقليد الباطل ، جمال ، وغفلة^(٧) منهم عن أن الانتقال إلى تقليد غير تقليد ، خرق وخيال ؛ فأية رتبة في عالم الله أحسن من رتبة من يتجمّل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً^(٨) دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً ، والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهاوة ، فليس في سجيتهم حب التكاليس بالتشبه بذوى الضلالات ، فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة براء ، والعمى أقرب إلى السلامه من بصيرة حواء .

(١) فيلسوف يوناني ولد عام ٤٧٠ ق . م .

(٢) هو أبو الطبل القديم ولد عام ٤٦٠ ق . م .

(٣) فيلسوف يوناني ولد بأثينا فيها يرجح بين سنتي ٤٢٧ ، ٤٢٩ ق . م .

(٤) فيلسوف يوناني ولد بأسطاجира عام ٣٨٤ ق . م .

(٥) الصالين بسيجهم .

(٦) واستقلالهم .

(٧) يعني تقليداً .

فَلِمَا رأَيْتَ هَذَا الْعَرَقَ مِنَ الْحَمَّاقَةِ نَابِضًا عَلَى هُؤُلَاءِ الْأَغْبَيَاءِ ، انتَدَبْتَ لِتَحْرِيرِ هَذَا الْكِتَابِ ، رَدًّا عَلَى الْفَلَاسِفَةِ الْقَدِيمَاءِ ، مُبِينًا تَهَافِتَ عَقِيلَتِهِمْ . وَتَنَاقُضَ كَلْمَتِهِمْ ، فِيهَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِلَهِيَّاتِ ، وَكَاشِفًا عَنْ غَوَائِلِ مَذَهَبِهِمْ وَعُورَاتِهِ ، الَّتِي هِيَ عَلَى التَّحْقِيقِ مَضَاحِكُ الْعُقَلَاءِ ، وَعَبْرَةٌ عِنْدَ الْأَذْكَيَاءِ ، أَعْنَى مَا اخْتَصُوا بِهِ عَنِ الْجَمَاهِيرِ وَالدَّهْمَاءِ ، مِنْ فَنَّونِ الْمَقَائِدِ وَالآرَاءِ ، هَذَا مِنْ حَكَائِيَّةِ مَذَهَبِهِمْ عَلَى وَجْهِهِ ، لِيَتَبَيَّنَ هُؤُلَاءِ الْمَلَاهِدَةِ تَقْليِدًا ، اتَّفَاقَ كُلُّ مَرْمُوقٍ مِنَ الْأَوَّلَيْنَ وَالْآخِرَ ، عَلَى إِيمَانِ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ . وَأَنَّ الْاخْتِلَافَاتِ راجِعَةٌ إِلَى تَفَاصِيلِ خَارِجَةٌ عَنْ هَذِينِ الْقَطْبَيْنِ ، الَّذِينَ لَأَجْلَهُمَا بَعْثَ الْأَنْبِيَاءِ الْمُؤْيَدُونَ بِالْمَعْجَزَاتِ ، وَأَنَّهُ لَمْ يَذْهَبْ إِلَى إِنْكَارِهِمَا إِلَّا شَرْذَمَةٌ يَسِيرَةٌ ، مِنْ ذُوِّ الْعُقُولِ الْمُنْكُوْسَةِ ، وَالآرَاءِ الْمُعْكُوْسَةِ ، الَّذِينَ لَا يَؤْبِهُمْ ، وَلَا يَعْبُأُ بِهِمْ فِيهَا بَيْنَ النَّظَارِ ، وَلَا يَعْدُونَ إِلَّا مِنْ زَرْمَةِ الشَّيَاطِينِ الْأَشْرَارِ ، وَغَمَارِ الْأَغْبَيَاءِ وَالْأَغْمَارِ^(١) ؛ لِيَكُفَّ عَنْ غُلوَاتِهِ مِنْ يَظْنُ أَنَّ التَّجَمُّلَ بِالْكُفْرِ تَقْليِدًا يَدْلُلُ عَلَى حَسْنِ رَأْيِهِ ؟ وَيَشْعُرُ بِفَطْنَتِهِ وَذَكَارِهِ ؟ إِذَا يَتَحَقَّقُ أَنَّ هُؤُلَاءِ الَّذِينَ يَتَشَبَّهُ بِهِمْ مِنْ زَعْمَاءِ الْفَلَاسِفَةِ وَرَؤْسَائِهِمْ بِرَاءُ عَمَّا قَدْفَوْا بِهِ مِنْ جَحْدِ الشَّرَائِعِ ، وَأَنَّهُمْ مُؤْمِنُونَ بِاللهِ ، وَمُصْلِدُونَ بِرَسُولِهِ ، وَأَنَّهُمْ اخْتَبَطُوا فِي تَفَاصِيلِ بَعْدِ هَذِهِ الْأَصْوَلِ ، قَدْ زَلَّوْ فِيهَا ، فَضَلَّوْ وَأَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ؛ وَنَحْنُ نَكْشِفُ عَنْ فَنَّونِ مَا انْخَدَعْنَا بِهِ ، مِنْ التَّخَايِيلِ وَالْأَبَاطِيلِ ؛ وَنَبْيَنُ أَنَّ كُلَّ ذَلِكَ تَهْوِيلٌ ، مَا وَرَاهُ تَحْصِيلٌ ، وَاللهُ تَعَالَى وَلِي التَّوْفِيقَ ، لِإِظْهَارِ مَا قَصَدْنَاهُ مِنَ التَّحْقِيقِ .

وَلَنَصْدِرَ الْآنَ الْكِتَابَ بِمُقْدِمَاتٍ تَعْرِيبٌ عَنْ مَسَاقِ الْكَلَامِ فِي الْكِتَابِ .

(١) الْغَمَرُ كَفَفَ الَّذِي لَمْ يَجْرِبْ الْأَمْوَرَ ، وَغَمَارُ النَّاسِ بِضمِّ الْغَمَارِ وَفتحِهِ ، زَحْمَهُمْ .

مقدمة

ليعلم أن الموضع في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل ، فإن خطبهم^(١) طويل ، وزناعهم كثير ، وآراءهم متشرة ، وطرقهم متباعدة متدايرة ، فلنقتصر على إظهار التناقض في رأى مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطاق ، والمعلم الأول ، فإنه رب علومهم وهذه بها بزعمهم ، وحذف الحشو من آرائهم ، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول آهواهم ، وهو « رسطاليس » ، وقد رد على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهي^(٢) ، ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق الحق صديق ولكن الحق أصدق منه . وإنما نقلنا هذه الحكاية لعلم أنه لا تثبت ولا إنقان لذهبهم عندهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون^(٣) على صدق

(١) وفي نسخة « خطبهم » .

(٢) في تسميته بالإلهي أقوال ، فمن قائل : سمي بذلك لأنه أول من جعل الألوهية نظرية فلسفية ومن قائل : كانوا يعتقدون أنه انحدر من سلالة الآلهة .

(٣) لا أعرف عن الفلسفة هذا الاستدراج الذي يدعوه الفزالي وينسبه إليهم ، وإنما الذي أعرفه أن الفلسفة منهجاً في التربية درجوا عليه في تنشئي تلامذتهم . ذلك أن العلوم النظرية تنقسم عندهم - كما حكى الفزالي نفسه في كتاب « مقاصد الفلسفة » - إلى « ثلاثة أقسام ، لأن الأمور المعقولة لا تخلو :

إما أن تكون بريئة عن المادة والتعلق بالأجسام المتغيرة المتحركة ، كذات الله تعالى . . . إلخ
وإما أن تكون متعلقة بالمادة ، وهذه لا تخلو إما أن تكون ب بحيث تحتاج إلى مادة معينة ، حتى لا يمكن أن تحصل في الوهم بريئة عنها ، كالإنسان . . . إلخ .

وإما أن يمكن توصيلها في الوهم بريئة عن مادة معينة ، كالمثلث والمربع . . . إلخ .
فإن هذه الأمور - يعني المثلث وأشباهه - لا يتقوم وجودها إلا في مادة معينة ، ولكن ليس يتغير لها في الوجود مادة خاصة ، لا كالإنسان فإن مفهومه لا يمكن أن يحصل إلا في مادة معينة . . .
والعلم الذي يتولى النظر فيها هو بريء عن المادة بالكلية هو العلم الإلهي ، والعلم الذي يتولى النظر فيها هو بريء عن المادة في الوهم لا في الوجود هو الرياضي ، والذي يتولى النظر فيها لا يستغني عن المواد المعينة هو الطبيعي .

علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون به ضعفاء العقول، ولو كانت علومهم الإلهية متقدمة البراهين، نقية عن التخمين، كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية.

ثم المترجمون لكلام «رسطاليس» لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبدل، محوّج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم. وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسبة في الإسلام، «الفارابي^(١) أبو نصر» و«ابن سينا^(٢)

فهذه العلوم - كما ترى، وكما يذكر الفزالي نفسه في «مقاصد الفلسفه» - متربّة بحسب موضوعها «فالعلم الإلهي يسمى العلم الأعلى»، ومعنى ذلك أنهم لا يبداؤن به، بل يكون آخر المطاف، «والعلم الرياضي يسمى العلم الأوسط»، ومعنى ذلك أنه يأتي بعد شيء وقبل شيء، «والعلم الطبيعي يسمى العلم الأدنى»، ومعنى ذلك أنه يجيء في البداية، فهم كانوا يراغعون التدرج الطبيعي، فالمحسوسات لكونها حاضرة مألوفة، يتيسّر البده بها، ثم لا ينبغي القفز منها إلى العلم الإلهي الذي يبحث في المجردات الصرفه بل يجب إعداد الذهن لذلك بمزاولة الرياضيات التي تدرس أموراً إن لم تتجرّد عن المادة خارجاً فقد أمكن الوهم تجريدها عنها، فهو إذن قططرة يمكن العبور عليها إلى العلم الأعلى. هذا هو مقصدتهم ورؤيد ذلك ما روى عن منهج أفلاطون في الجمهورية من أنه كان يتدرج بالناشرة من علم إلى علم، ومن فن إلى فن، وأيضاً هذه العبارة التي كانوا يكتبهونها على أبواب معاهدهم «لا يدخل عندياً من لم يكن رياضياً».

ففي ضوء هذا البيان إذا أخذ الفلسفه الطريق على من يريد الخوض في الإلهيات قبل أن يستعد لذلك بمزاولة المنطق والرياضه لم يكونوا يقصدون بذلك إلا أن يوجهوه التوجيه الصحيح في نظرهم، لأن يستدرجوه على هذه الصورة التي يصورهم بها الفزالي، والتي تشعر بأن ذلك منهم ضرب من ضروب المخداع والمراوغة.

والامر في نظرى بين لا يحتمل الخلاف فإنه إذا أراد المرء أن يأخذ العقيدة مقلسبة وأن يزوج بنفيشه في مصاديق الإشكالات التي افتئن فيها الفلسفه، فلا بد له من التدرس قبل ذلك بفنون من العلم كما يشترط الفلسفه، أما إذا أراد أن يأخذ العقيدة سمعة نقية، فلا حاجة به إلى الرياضه، ولا إلى شيء ما عنده الفلسفه، بل ينبغي أن يتوجه بادئه ذي بدء إلى الكتاب والسنة.

على أنه ليس يبعد أن يكون قد وقع للفرزالي مناظرة في الإلهيات مع بعض المتفلسبة في عصره، بل أنها إلى الحيلة التي يذكرها الفزالي خلاصاً من الحرج، أو يكون الفزالي قد سمع أوقرأ عن واقعة كهذه. ومن حفظ حجة على من لم يحفظ.

(١) فارسي الأصل ولد بـ «وسبيغ» مقاطعة من «خراسان» تسمى «فاراب» وقيل إن بلده «أطرا» فيما وراء النهر، ولد عام ٢٦٠ هـ وتوفي في رجب عام ٣٣٩ هـ.

(٢) الملقب بـ «الشيخ الرئيس» فارسي الأصل، نشأ في ولاية ما وراء النهر، ولد عام ٣٧٠ هـ وتوفي عام ٤٢٨ هـ.

فتقصر على إبطال ما اختراه ورأياه الصحيح من مذهب رئاستهما في الضلال ،
فإن ما هجراه واستنكفا من المتابعة فيه لا يهارى في اختلاله ، ولا يفتقر إلى
نظر طويل في إبطاله ، فليعلم أنا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل
هذين الرجلين ، كى لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب .

(١) تهارى : شك .

مقدمة ثانية

ليعلم أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام :

قسم : يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد ، كتسبيتهم صانع العالم – تعالى^(١) عن قولهم – جوهراً ، مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع^(٢) أى القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوم يقومه ، ولم يريدوا بالجوهر التحيز ، على ما أراده خصومهم .

ولسنا نخوض في إبطال هذا^(٣) ، لأن معنى القيام بالنفس إذا صار متفقاً

(١) ما داعي لهذا التبني مع جعل الخلاف في هذه المسألة لفظياً؟

(٢) الموجود عند الفلاسفة إما حال ، وإما محل ، وإما مركب منها ، وإما لا حال ولا محل ولا مركب منها؛ والحال إما أن يغيرحقيقة مما يحل فيه ، أو لا ، الثانى كالسواد فإنه إذا حل بالخش لم تخرج بهحقيقة الخشب عن كونها خشباً ، والأول كالإنسانية التي تحل في النطفة فإنها إذا حلت بها غيرت حقيقتها ودخلت في كيانها أى قومتها فالسواد يسمى عرضاً ومحله يسمى موضوعاً ، والإنسانية تسمى صورة ومحلها يسمى هيول ، والمركب من الهيول والصورة يسمى جسماً ، والذى ليس حالاً ولا محل ولا مركباً منها هو المجرد عن المادة وهو إما أن يتصل بالأجسام اتصال تدبير وإشراف ، أولاً ، الأول يسمى نفساً ، والثانى يسمى عقلاً . فالعقل والنفس والجسم والهيول والصورة ، كل ذلك يسمى عندهم جوهراً ، وأما الحال الذى لا يغير ما حل فيه فهو وحده الذى يسمى عرضاً ومحله يسمى موضوعاً ، ومن هنا عرفوا الجوهر بأنه «الموجود لا في موضوع» وهذا التعريف يشمل الأنواع الخامسة السابقة .

قول الفزالي «مع تعريفهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع» كلام صحيح قوله في تفسيره «أى القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوم يقومه» كلام غير صحيح إذ الصورة غير قائمة بنفسها والميول تحتاج إلى مقوم يقويها ، فتخرج كل هذه عن تعريف الجوهر ، فلعله يريد أن يقصر الجوهر على بعض أفراده حتى يصح انتباره على الإله ، عند من يسميه جوهراً ولكن إن أراد ذلك لم يخرج النفس ، والنفس عندهم لا تقال على الإله بل يقال عليه عندهم «عقل» فقط .

(٣) أى في هذا الكتاب المخصص للبحث في العقيدة . وإنما نخوض معهم في هذا الموضوع في كتاب من كتب الفقه أو اللغة لا بأس به متى كان موضوع البحث يتصل بواحد منها ، والفالزال كفقيه لا بأس بأن يخوض معهم فيه في كتبه الفقهية .

عليه ، رجع الكلام في التعبير باسم الجواهر عن هذا المعنى ، إلى البحث عن اللغة ، وإن سوّغت اللغة إطلاقه ، رجع جواز إطلاقه في الشرع ، إلى المباحث الفقهية ، فإن تحرير إطلاق الأساطير وإياحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع . ولعلك تقول : هذا إنما ذكره المتكلمون في الصفات ، ولم يورده الفقهاء في فن الفقه ؛ فلا ينبغي أن تلتبس عليك حقائق الأمور بالعادات والمرامم ، فقد عرفت أنه بحث عن جواز التلفظ بلفظ صدق معناه على المسمى به ، فهو كالبحث عن جواز فعل من الأفعال .

القسم الثاني : ما لا يصلح مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين ، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسول — صلوات الله عليهم — منازعهم فيه ، كقوتهم : إن الكسوف القمرى عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس ، من حيث إنه يقتبس نوره من الشمس ، والأرض كرة ، والسماء محيط بها من الجوانب ، فإذا وقع القمر في ظل الأرض ، انقطع عنه نور الشمس ؛ وكقوتهم : إن كسوف الشمس معناه وقوع جرم القمر بين الناظر وبين الشمس ، وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقique واحدة .

وهذا الفن أيضاً لسنا نخوض في إبطاله ، إذ لا يتعلق به غرض ، ومن ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين ، فقد جنى على الدين وضعف أمره ، فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية ، لا يبيق معها ريبة ، فلن يطلع عليها ، ويتحقق أدلةها ، حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين ، وقدرهما ، ومدة بقاءهما إلى الانجلاء ، إذا قيل له : إن هذا على خلاف الشرع ، لم يسترب فيه وإنما يسترب في الشرع ، وضرر الشرع من ينصره لا بطريقه ، أكثر من ضرره من يطعن فيه بطريقه ؛ وهو كما قيل : عدو عاقل خير من صديق جاهم . فإن قيل : فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الشمس والقمر لا ينكسان لموت أحد ولا لحياته ، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله والصلوة » ، فكيف يلائم هذا ما قالوه ؟ ، قلنا : وليس في هذا ما يناقض ما قالوه ، إذ ليس فيه إلا نفي وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته ،

والأمر بالصلوة عنده ؛ والشرع الذى يأمر بالصلوة عند الزوال والغروب والطلوع ، من أين يبعد منه أن يأمر عند الكسوف بها استحباباً ؟ فإن قيل: فقد روى أنه قال في آخر الحديث: «ولكن الله إذا تجلى لشئ خضع له» ، فيدل على أن الكسوف خضوع بسبب التجلى ؛ قلنا هذه الزدة لم يصح نقلها ، فيجب تكذيب ناقلها ؛ وإنما المروي ما ذكرناه ، كيف ولو كان صحيحاً ، لكن تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية ، فكم من ظواهر أولت بالأدلة العقلية التي لا تنتهى في الرضوخ إلى هذا الحد . وأعظم ما يفرح به الملاحدة ، أن يصرح ناصر الشرع ، بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق إبطال الشرع ، إن كان شرطه أمثال ذلك .

وهذا^(١) لأن البحث في العالم عن^(٢) كونه حادثاً أو قدرياً ، ثم إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة ، أو بسيطاً^(٣) أو مسدساً ، أم مثمناً ؛ وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاثة عشرة طبقة — كما قالوه — أو أقل أو أكثر ؛ فنسبة النظر فيه^(٤) إلى البحث الإلهي ، كنسبة النظر في طبقات البصيلة وعددها ، وعدد حب الرمان ؛ فالمقصود كونه من فعل الله فقط كييفما كان .

القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، كالقول في حدوث العالم ، وصفات الصانع ، وبيان حشر الأجساد والأبدان ؛ وقد أنكروا جميع ذلك .

فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه .

* * *

(١) أي افتراقاً عن مذاقشهم في أمثال هذه المسائل .

(٢) أي أن البحث الذي يهمه في شأن العالم إنما يكون عن هذه النقطة فقط وهي كونه حادثاً أو قدرياً .

(٣) يعني مبسوطاً .

(٤) أي في هذا التفريج والتفصيل .

مقدمة ثالثة

ليعلم أن المقصود تنبية من حسن اعتقاده في الفلسفة ، وظن أن مثال الكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافهم ، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ؛ فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة^(١) وأخرى مذهب الكرامة^(٢) ؛ وطوراً مذهب الواقعية^(٣) ، ولا أتهض ذابياً عن مذهب مخصوص

(١) ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ، وهم فرق متعددة ، ولكن يجتمعون على أمور ، منها ذي زيادة الصفات على ذات الله ، فهو عندهم عالم بذاته قادر بذاته . . . إلخ ؛ وأن كلامه محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت ، كتب أمثاله في المصاحف حكایة عنه ؛ وأنه لا يرى بالأبصار في دار القرار ؛ وأنه لا يشبه خلقه في شأن من الشؤون ، ومن أجل هذا أوجبوا تأويل الآيات التي ربما تشعر بذلك ؛ وسموا هذا المنهج توحيداً . وأن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً عقاباً في الدار الآخرة ، والرب تعامل منه عن أن يضاف إليه شر وظلم و فعل هو كفر ومعصية ؛ وأن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد ؛ وأن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبه استحق الثواب والموضع ، والفضل معنى آخر وراء الثواب ، وإذا خرج من غير توبة ، عن كبيرة ارتكبها ، استحق الخلود في الدار ، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وسموا هذا المنهج وعداً وعدياً . وأن معرفة الله ، وشكر نعمته ، واجب بالعقل قبل ورود السمع ، والحسن والقبح يجب معرفتها بالعقل ، واجتناب القبيح واعتنان الحسن واجتناب كذلك ، وورود التكاليف ألطاف للبارى تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء - عليهم السلام - امتحاناً واختباراً ، ليهلك من هلك عن بيته ، ويحيى من حي عن بيته .

(٢) أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام يقول عنه الشيرستاني : « إنه من الصفاتية لأنه يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه ، نصوا على أن معبودهم على العرش استقراراً ، وأنه عبده فرق ذاتاً ، وأنه أطلق عليه اسم الحوهر ، وأنه ماس للعرش من الصفحة العليا ».

ويقول صاحب «مقالات الإسلاميين» : «الفرقـة الثانية عشرة من المرجـة «الكرامـية» وأصحابـ محمدـ بنـ كـرامـ» : يـزـعونـ أنـ الإـيمـانـ هوـ الإـقـارـ والـتـصـدـيقـ بالـلـسـانـ ، دونـ القـلـبـ ، وأنـكـرواـ أنـ يـكـونـ مـعـرـفـةـ القـلـبـ أوـ شـيـءـ غـيرـ التـصـدـيقـ بالـلـسـانـ إـيمـانـاـ ؛ وـزـعمـواـ أنـ الـمـنـافـقـينـ الـذـينـ كـانـواـ عـلـىـ عـهـدـ رـوـسـلـ اللهـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـسـلـمـ كـانـواـ مـؤـمـنـينـ عـلـىـ الـحـقـيـقـةـ ، وـزـعمـواـ أنـ الـكـفـرـ يـاـشـهـ هوـ الـمـحـودـ وـالـإـنـكـارـ لـهـ «ـبـالـلـسـانـ» .

(٣) لم أجده هذا الاسم وإنما وجدت «الواقفة» يقول صاحب «مقالات الإسلاميين» :

بل أجعل جميع الفرق إلّا (١) واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلتتظاهر عليهم فعند الشدائدين تذهب الأحقاد .

«الصنف الثاني والعشرون من الراقصة» يسوقون الإمامة حتى ينتهوا بها إلى «جعفر بن محمد» ويذعنون «أن جعفر بن محمد» نص على إمامية ابنته «موسى بن جعفر» وأن «موسى بن جعفر» حتى لم يمت ، ولا يموت حتى يملك شرق الأرض وغربها ، وحتى يملأ الأرض عدلاً وقسطاً ، كما ملئت ظلماً وجوراً ، وهذا الصنف يدعون «الواقفة» لأنهم وقفوا على «موسى بن جعفر» ولم يتجاوزوه إلى غيره ، ويدعون أيضاً «المطورة» لأن «موسى بن عبد الرحمن» لما ذا ظهرهم قال لهم : «أنتم أهون على من الكلاب المطورة» .

«المطورة» من المطر قال في القاموس : مكان مطهور ومطير ، وقع عليه المطر .

(١) يقال : هم إلّب واحد ، بكسر الميم والفتح لغة ، أي جمع واحد .

مقدمة رابعة

من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج — إذا أورد عليهم إشكال في معرض الحاجاج — قوله : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهى أعصى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات ؛ فن يقلدهم في كفرهم ، إن خطر له إشكال على مذهبهم ، يحسن الظن بهم ويقول : لا شك في أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر على دركه ، لأنى لم أحكم المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات .

فنقول : أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المتفصل — وهو الحساب — فلا تعلق للإلهيات به ، وقول القائل : إن فهم الإلهيات يحتاج إليها ؛ خرق ، كقول القائل : إن الطب والت نحو واللغة يحتاج إليها^(١) ، أو الحساب يحتاج إلى الطب ؛ وأما الهندسيات التي هي نظر في الكم المتصل فيرجع حاصيله إلى بيان أن السمات وما تحتها إلى المركز ، كرى الشكل ، وبيان عدد طبقاتها ، وبيان عدد الأكير المتحركة في الأفلاك ، وبيان مقدار حركاتها ؛ فلشنسلم لهم جميع ذلك جدلاً أو اعتقاداً — فلا يحتاجون إلى إقامة البراهين عليه — ولا ينفع ذلك^(٢) في شيء من النظر الإلهي ، وهو^(٣) كقول القائل : العلم بأن هذا البيت حصل بصنع بناء عالم مريد قادر^(٤) حي ، يفتقر إلى أن يعرف أن البيت مسدس أو مثمن ، وأن يعرف عدد جذوعه ، وعدد لبناته ، وهو هذيان لا يخفى فساده ، وكقول القائل : لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ، ما لم يعرف عدد طبقاتها ،

(١) يعني الرياضيات .

(٢) أي الجهل بذلك .

(٣) أي قوله بضرورة ذلك في النظر الإلهي .

(٤) في ذكر وصف العالم والقادر ما يجعل المثال غير متmesh مع غرض الفزالي بمسؤوله فتأمل .

ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة ، ما لم يعرف عدد جباتها وهو هجر من الكلام مستغث عند كل عاقل^(١) .

نعم قوله : إن المنطقيات لابد من أحکامها هو صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن « الكلام » « كتاب النظر » غيرروا عبارته إلى المنطق تهويلاً ، وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك العقول » فإذا سمع المتكلّس المستضعف ، اسم المنطق ، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلّمون ، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة ، ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة في الإضلال ، نرى أن نفرد القول في « مدارك العقول » في هذا الكتاب ، ونهجر فيه ألفاظ المتكلّمين والأصوليين ، بل نوردها بعبارات المنطقين ، ونصبها في قوالبهم ، ونقتنى آثارهم لفظاً لفظاً ، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم - أعني بعباراتهم في المنطق - ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع في « إيساغوجي » و « قاطيغورياس » التي هي من أجزاء المنطق ومقدّماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية .

ولكنا نرى أن نورد « مدارك العقول » في آخر الكتاب ، فإنه كالآلة لدرك مقصود الكتاب ، ولكن رب ناظر يستغنى عنه في الفهم ، فنؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه ، ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم ، فينبغي أن يبتدئ أولاً بحفظ كتاب « معيار العلم^(٢) » الذي هو الملقب بالمنطق عندهم .

(١) وقد عرفت فيما سبق قول الفلسفه في الرياضيات وأن ضرورة تقديم دراستها على الإلهيات له ما يبرره في نظرهم وليس مجرد استدراج ، ثم إنه سيأتيك في نفس هذه المقدمة اعتراف الغزالى بأن المنطق واجب التقديم عليها ، ولو رحت تسأل الغزالى ، هل في الإمكان بهذه بتعلم المنطق ؟ أم يجب قبله مزاولة بعض العلوم التي فيها مران عقلى كاثر رياضيات مثلاً ، لأجابك بالمقول المشاهد وهو أن المنطق من العلوم الصعبة التي لا يمكن للمتعلم الذي لم يمارس شيئاً من العلوم أصلاً أن يبدأ به ، وإنذ لا بد قبله من مدارسة علوم تشبهه وتمت إلى بسبب ، وأشبه شيء به هو الرياضة .

(٢) هذا الكتاب موجود ، طبعته على حدة ، دار المعارف بتحقيقنا .

ولنذكر الآن بعد المقدمات .

فهرست المسائل

- الى أظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب .
وهي عشرون مسألة :
- المسألة الأولى : إبطال مذهبهم في أزلية العالم .
 - « الثانية » : إبطال مذهبهم في أبدية العالم .
 - « الثالثة » : بيان تلبيسهم في قولهم : إن الله صانع العالم، وإن العالم صنعه .
 - « الرابعة » : في تعجيزهم عن إثبات الصانع .
 - « الخامسة » : في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين .
 - « السادسة » : في إبطال مذهبهم في نفي الصفات .
 - « السابعة » : في إبطال قولهم : إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل .
 - « الثامنة » : في إبطال قولهم : إن الأول موجود بسيط بلا ماهية .
 - « التاسعة » : في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم .
 - « العاشرة » : في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم .
 - « الحادية عشرة » : في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره .
 - « الثانية عشرة » : في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .
 - « الثالثة عشرة » : في إبطال قولهم : إن الأول لا يعلم الجزئيات .
 - « الرابعة عشرة » : في قولهم : إن السماء حيوان متتحرك بالإرادة .
 - « الخامسة عشرة » : في إبطال ما ذكروه من الغرض المركب للسماء .
 - « السادسة عشرة » : في إبطال قولهم : إن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات .
 - « السابعة عشرة » : في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات .
 - « الثامنة عشرة » : في قولهم : إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض .

المسألة التاسعة عشرة : في قوله باستحالة الفناء على النفوس البشرية .
 « العشرون » : في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، مع التلذذ والتألم
 في الجنة والنار ، باللذات والآلام الجسمانية .

فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية ،
 وأما الرياضيات فلا معنى لإإنكارها ولا لمخالفتها فيها ، فإنها ترجع إلى الحساب
 والهندسة .

وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف
 به مبالغة ، وسنورد في كتاب « معيار العلم » من جملته ما يحتاج إليه لفهم
 مضمون هذا الكتاب إن شاء الله .

مسألة [١] في إبطال قولهم بقدم العالم

تفصيل المذهب :

اختلاف الفلاسفة في قدم العالم؛ فالذى استقر عليه رأى جماهيرهم التقديم والمتآخرين ، القول بقدمه ، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ، ومعولا له ، ومساقوا له ، غير متآخر عنه بالزمان ، مساواة المخلوق للعلة ، ومساقوة النور للشمس ، وأن تقدم البارى عليه ، كتقدم العلة على المخلوق ، وهو تقدم بالذات والرتبة ، لا بالزمان .

وحكى عن أفلاطون أنه قال : العالم مكون ومحدث ، ثم منهم من أول كلامه ، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له^(١) .

وذهب جالينوس في آخر عمره في الكتاب الذي سماه « ما يعتقد جالينوس رأيا » إلى التوقف في هذه المسألة . وأنه لا يدري : العالم قديم أو محدث ؟ وربما

(١) أشار الجلال الدواني إلى الخلاف حول رأى أفلاطون القول بحدث العالم ، فقيل إن مراده الحدوث الذاتي ، وقد رأيت أنا كتاباً بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين ، قد نسخ قبل هذا التاريخ - يشير إلى تاريخ زمه - بأربعين سنة ، ذكر فيه - نقاً عن أرسطاطاليس - أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم ، إلا رجلاً واحداً منهم ، وقال مصنف ذلك الكتاب : إن مراد أرسطو من هذا الرجل ، أفلاطون ، فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى .

وقوله : « فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى » يفسر بأن حمل قول أفلاطون على الحدوث الذاتي يجعل معنى العبارة هكذا : « اتفق الفلاسفة على قدم العالم إلا أفالطون فإنه قال بحدثه حدوثاً ذاتياً ، فبمقتضى قاعدة الاستثناء يكون رأى الفلاسفة محمولاً على القدم الذاتي وهو خلاف المروي عنهم ثم نقل الحدوث عنه مختلف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الإنسانية وقدم البعد المجرد » .

دل على أنه لا يمكن أن يعرف ، وأن ذلك ليس لقصور فيه ، بل لاستعصار هذه المسألة في نفسها على العقول ، ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم ، وإنما مذهب جميعهم أنه قديم ، وأنه بالحملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلًا^(١) .

إيراد أدلة لهم : لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة ، وذكر^(٢) في الاعتراض عليه ، لسودت في هذه المسألة أوراقا ، ولكن لا خير في التطويل فلنحذف من أدلةهم ، ما يجري مجرى التحكم ، أو التخييل الضعيف ، الذى يهون على كل ناظر حله ، ولنقتصر على إيراد ما له وقع في النفس ، مما يجوز أن ينهض مشككاً لتحول النظار ، فإن تشكيك الضعفاء بأدنى خيال ممكن .

وهذا الفن من الأدلة ثلاثة :

(١) ربما يقال : إن في الكون حوادث قطعاً على رأى الفلسفه ، كالأعراض التي يشاهد وجودها بعد عالمها ، فكيف إذن صدرت ؟ إنها لا بد أن تكون صادرة عن قديم ، فكيف يصح قوله : « لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة ؟ » فيجيب بما أجابوا به من أن الموجبات التي تحل في الحال كالأعراض حادثة ، وظاهر حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ ، هو حادث من وجه ، قديم من وجه ، وهو الحركة الدورية » .

(٢) أليس يفيد هذا اعتراض الفرزالي بانتفاعه بأراء من سبق ، في نقد الفلسفه ، وقد تنبه لهن الملاحظة الدكتور « يهينيس » في كتابه « مذهب الذرة عند المسلمين » حيث يقول في ص ١٦ من ترجمة الدكتور « عبد الاهادي أبو ريدة » : « وردوده – يعني النظام – على الدهريه بالاعتبار ، لأنها هيأت الفرزالي اعتراضًا وجهه للفلسفه . . . وإن فالكتابات اللذان نشرا أخيراً من كتب مباحث الكلام الأول ، وهما كتاب « مقالات إسلاميين » وكتاب « الانتصار » يهينان في هذا الموضوع وفي غيره ، شواهد على أن لآراء الفرزالي أصولاً تمتذر عروقها في مباحث الكلام الأول ، بل في أقدم هذه المباحث » .

الأول

فقطم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ، لأننا إذا فرضنا القديم لم يصدر منه العالم مثلاً ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجع ، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً ، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل ، إما أن يتجدد المرجع ، أو لم يتجدد ؛ فإن لم يتجدد مرجع ، بيـنـ العالم عـلـىـ الإـمـكـانـ الصـرـفـ ، كما كان قبل ذلك ؛ وإن تجدد مرجع فـنـ مـحـدـثـ ذـلـكـ المـرـجـعـ ؟ ، وـلـمـ حدـثـ الآـنـ وـلـمـ يـحـدـثـ مـنـ قـبـلـ ؟ ، وـالـسـؤـالـ فـيـ حدـوـثـ المـرـجـعـ قـائـمـ .

وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة ، فإما أن لا يوجد عنه شيءٌ فقط ، وإنما أن يوجد على الدوام ، فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال .

وتحقيقه أن يقال : لم يُحدث العالم قبل حدوثه ؟ ، لا يمكن أن يحال على عجزه^(١) عن الأحداث ، ولا على استحالة الحدوث ، فإن ذلك يؤدى إلى أن ينقلب القديم^(٢) من العجز إلى القدرة ، والعالم من الاستحالة إلى الإمكـانـ ، وكلاهما محالان ، ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض^(٣) ، ولا يمكن أن يحال على فقدـآـلةـ ثمـ عـلـىـ وجودـهـ ، بل أقرب ما يتخيل أن يقال : لم يرد وجوده قبل ذلك ؛ فيلزم أن يقال : حصل وجوده لأنـهـ صـارـ مـرـيدـاًـ لـوـجـوـدـهـ

(١) يعني الإله .

(٢) يعني الإله .

(٣) ونفي الفرض أمر متفق عليه بين الطرفين المتنازعين ، أما عند الأشاعرة : فلاـنـ الذـيـ يـفـعـلـ لـفـرـضـ ذـاقـصـ فـيـ ذـاتـهـ مـسـتـكـلـ بـهـذـاـ الفـرـضـ .

وأما عند الفلاسفة فلقول ابن سينا في الإشارات : [تنبيه] : أعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون ذلك أولى وألائق من ألا يكون ، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك ، لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً ، وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً ، فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه إلى كسب] .

بعد أن لم يكن مریداً ، فتكون قد حدثت الإرادة ، وحدوثه في ذاته محال ، لأنه ليس محل الحوادث ، وحدوثه لا في ذاته لا يجعله مریداً .

ولترك النظر في محل حديثه ، أليس الإشكال قائماً في أصل حدوثه ؟ ! وأنه من أين حدث ؟ ! ولم حدث الآن ولم يحدث قبله ؟ ! أحدث الآن لا من جهة الله ؟ فإن جاز حادث من غير محدث ، فليكن العالم حادثاً لا صانع له ، وإلا فأى فرق بين حادث وحادث ؟ ! وإن حدث بإحداث الله ، فلم حدث الآن ولم يحدث قبل ؟ ! العدم آلة ، أو قدرة ، أو غرض ، أو طبيعة . فلما أن تبدل ذلك بالوجود حدث ^(١) ؟ ! عاد الإشكال ^(٢) بعينه . أو لعدم الإرادة ؟ ! فتفتقرب الإرادة إلى إرادة وكذا الإرادة الأولى ، ويتسلاسل إلى غير نهاية .

فإذن قد تتحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت ^(٣) أو غرض ، أو طبيع ، محال ، وتقدير تغير حال محال ، لأن الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره

تنبيه : فما أقبح ما يقال : من أن الأمور العالمية ، تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها لأن ذلك أحسن بها ، ولتكن فعالة للمجيئ ، أو أن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء ، وأن لفعله لدية » .
 (١) في طبعة « بيروت » التي هي أصح النسخ الموجودة « وحدث » بزيادة واو على اعتبار أن قوله « عاد الإشكال » جواب لقوله « فلما أن تبدل » وهو غير صواب .

(٢) يعني بالإشكال هنا ما سبق من قوله « لم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ لا يمكن أن يحال على عجزه عن الأحداث ... إلخ » والمراد بقوله « أو طبيعة » طبيعة الإمكاني حتى تكون الأمور الأربع المذكورة هنا هي نفسها المذكورة في الإشكال الحال عليه .

(٣) انظر ما معنى هذه الكلمة ؟ لم يرد هذه الكلمة ذكر في التفصيات السابقة ، فكيف أوردتها في الإجمال ؟

وعلى أية حال فيجدر أن يشار هنا إلى ما ذهب إليه ابن سينا في الإشارات الفصل الثاني عشر من المخط fifth ، طبع دار المعارف من أن أبا القاسم البختي المعروف بالكتبي هو وفرقته ذهبوا إلى استحالة وجود العالم قبل الوقت الذي وجد فيه لأنه لم يكن قبل وقت وجوده وقت وبلاحظة رأى الكتبى هذا يدخل الوقت ضمن الآلة وغيرها من الأمور التي يعمل لوجودها وعدمها حساب عند البحث في حدوث العالم وقدمه .

والكل محال ، وبهما كان العالم موجوداً واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة^(١).

(١) ذلك هو دليل الفلسفة على استحالة حدوث العالم ، ويصور الفلسفة صدور العالم عن الله على الوجه الآتي : [صدر عن الله العقل الأول ، وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويلازم عن وجوده ثلاثة أمور : عقل ثان ، ونفس الفلك الأقصى ، وجرم الفلك الأقصى – وذلك لأنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته مكن الوجود ، وهذه جهات ثلاث مختلفة ، فيتصدر عن كل جهة شيء ، الأشرف عن الأشرف ، والأدنى عن الأدنى – ويلازم عن العقل الثاني ثلاثة أمور أيضاً من هذا القبيل ، وهكذا ، حتى ننتهي إلى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال الذي يلزم عنه المادة التي في مقرير ذلك القمر ، القابلة للكون والفساد ؛ ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب امتدادات مختلفة يحصل منها المعادن والنباتات والحيوان ، وأصل هذه المواريد الثلاثة العناصر الأربعية : التراب والماء والهواء والنار . فنكون محتويات العالم العلوي ، العقول العشرة والنفوس التسعة ، والأفلاك التسعة . ومحظيات العالم السفلي ، المادة الموزعة على هذه العناصر الأربعية].

فالقول ، والنفوس الفلكية ، والأجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية وأشكالها وأضواعها ؛ والعنصريات بعادتها ، وصورها الجسمية ، كل ذلك قديم عندهم ، وأما الصور الشخصية للعنصريات فعادتها وكذلك الأعراض ، وأما الصور النوعية للعنصريات ، فينتقل عنهم فيما خلاف .

إذا كان الفلسفة هكذا يصرون العالم ، فيجعلون بعضاً منه قدماً ، وبعضاً حادثاً ، فهو الدليل الذي نقله الفزالي عنهم هنا ، والذي هو صورة طبق الأصل – كما رأينا في المقدمة – لما ذكره ابن سينا في الإشارات ، ينتهي هذا التصوير ؟ أم ينتهي فقط أن العالم في جملته قديم ، ولو على صورة أخرى ، كأن يكون القديم شلا – هو :

١ - الهيولي

ب - بعض الكائنات الروحية

فبقدم الهيولي يتحقق القسم الذي يراه الفلسفة ضرورياً .

وبقدم بعض الكائنات الروحية ، يمكن تقاضي الصعوبة التي تنشأ من اتصال المادة بالله مباشرة ، فيكون هذه الكائنات الروحية من تعدد الجوانب ما يمكن لها من الاتصال بالله والاتصال بالمادة .

وببناء على هذا التصوير يمكن تعرّض عالم الأفلاك للتغيير حسب قول الله تعالى :

[يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات ، وبرزوا لله الواحد القهار]. قوله عز من قائل :

[إذا الشمس كورت ، وإذا النجوم انكدرت . . .]

وقوله : [إذا السماء انفطرت ، وإذا الكواكب انتشرت ، وإذا البحار فجرت ، وإذا القبور بشرت . . . إلخ].

لأنه لا يكون قديماً إلا هيولاه ، أما صوره فيجوز أن تبدل .

فإن أصرروا على أن هيول الأفلاك وصورها قديمة ، أو لم يجعلوا الأفلاك مؤلفة من هيولي وصورة كاتألف العناصر ، كان لا بد لهم من مواجهة المشككين الرئيسيتين التاليتين :

الأول : لزوم صدور العالم بالإيجاب عن الله تعالى .

والثانوية : لزوم استمرار بقاء عالم الأفلاك على الوضع الذي هو عليه الآن ، وهو يتناهى مع الآيات القرآنية المشار إليها آنفاً ، ولکثير سواها .

فإذا ارتفع الفلسفة تصوير العالم بالصورة التي أشرت إليها آنفاً، فإنهم يخلصون من الصعوبة الثانية ، وتبقى فقط الصعوبة الأولى ، وعند ذلك يشركهم في موقفهم غيرهم من أمثال ابن تيمية الذاهب إلى قدم العالم.

أما إذا رفضوا هذا التصوير فعليهم أمران :

أولاً : أن يقدموا دليلاً متوجهاً لقدم عالم الأفلак بالتفصيل .

ثانياً : أن يحددوا موقفهم من الآيات القرآنية التي تتنافى مع هذا التصوير.

أما بالنسبة للأمر الأول ، فكل ما لهم يازاًه - بمعتضى اطلاعه طبعاً - إنما هو تصوير لكيفية صدور العقل الأول عن الله ، ثم صدور العقل الثاني والنفس الأولى وجسم الفلك الأول ، عن العقل الأول ، وعكضاً إلى آخر السلسلة ، وهذا أشبه بالقصة منه بالاستدلال العقل ، فلا يزال ينقضهم الاستدلال العقل على قدم كل حلقة جملة من هذه السلسلة .

وأما بالنسبة للأمر الثاني ، فقد بذل ابن سينا بخصوصه محاولة بسطها في كتابه « رسالة أضحوية في أمر المعاد » الذي نشرته لأول مرة دار الفكر العربي بتحقيقينا ، فليرجع إليه من شاء .

* * *

هذا والذي يخلص من دليل الفلسفة - الذي رواه الفزالي هنا على لسانهم - لإبطال حدوث العالم : أن حدوث العالم - في نظر الفلسفة - محال.

كما أن الذي يخلص من قول الفزالي - فيما يأتى بعد قليل - من أن :

[قدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لإعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن طاسداً ، وربماً ، ونصفاً ، ... إلخ].

وعما رواه ابن سينا - في الإشارات الفصل الثاني عشر من المخط الخاتم ، طبع دار المعارف - عن المتكلمين من قوله :

« إن الواجب لم ينزل ولا وجود لشيء عنه ، ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه .

ولولا هذا لكانت أحوال متتجدة من أصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل ؛ لأن

كل واحد منها وجد ، فالكل وجده ، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعلقة كلية منحصرة في الوجود .

وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له ، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له ، فينقطع إليها ما لا نهاية له .

ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال ، وكيف يزداد ما لا نهاية له] .

الذى يخلص من كل ذلك أن قدم العالم - في نظر المتكلمين - محال.

هكذا يقف الطرفان المت antagonistان على طرق نقديض ، فيرى أحدهما القول بوجوب قدم العالم ، واستحالة القول بالحدوث ، ويرى الآخر القول بوجوب الحدوث ، واستحالة القول . وليس للقول بالإمكان نصيب من اعتبارهما .

ولعل من الطريق أن أسوق هنا رأى فيلسوف مسيحي - كان هـ أيضاً أن يوفق بين الدين

والفلسفة - عاش في المصور الوسطي كما عاش ابن سينا والغزالى ، ويبدو أنه اطلع على وجهة نظرها ، فهذا تشددها إلى إمكان وجود حل وسط ، ذلكم هو القديس توما الأكونيني الذي عاش بين سنتي ١٢٢٥ ، ١٢٧٤ م ، والذي يصور الأستاذ يوسف كرم نظرية الخلق عنده علىوجه الآتى :

[... (١) كل موجود - ما خلا الله - مخلوق من الله ضرورة ؛ لأن الوجود القائم بذاته ، لا يمكن أن يكون إلا واحداً ؛ فيلزمه أن كل ما خلا الله ليس عين وجوده ، ولكنه موجود بالمشاركة . وليس الوجود بالمشاركة صدوراً عن ذات الله ، كما يقول الأفلاطونية الحديثة ؛ لأن ما يصدر عن الذات صدوراً ضرورياً ، فهو مثل الذات ، وليس العالم مثل الله .

ومن هذه الناحية أيضاً يسقط مذهبوحدة الوجود ، الذي يعتبر العالم مظهراً لله . أما قول ابن سينا : إن من شأن الواحد دامماً أن يصدر عنه واحد ، فيصدق على الفاعل بالطبع ، لا على الفاعل الإرادى الذى يفعل بالصورة المعقولة ، ولما كان الله يتعقل أموراً كثيرة ، فهو يقدر أن يفعل أشياء كثيرة .

يضاف إلى ذلك استحالة صدور الموجودات بعضها عن بعض ؛ لأن المخلوق غير موجود بذاته ، فلا يستطيع أن يمنح وجوداً ليس له بالذات ، ولكن كأن المخلوق الموجود متناهياً ، فإن المسافة بين اللاوجود والوجود لا متناهية ، فالمخلوق يقتضي قدرة لا متناهية ؛ لذلك كان خاصاً بالله وحده .

(ب) وقد سبق القول بأن الله لا يريد بالضرورة إلا ذاته ، وأنه يريد غيره بالاختيار ، فهو ليس يريد بالضرورة ، أن يكون العالم ، لا أن يكون قدماً ، ولا أن يكون حادثاً .

وهكذا يحسم الخلاف الطويل العtifيف بين أنصار القدم وأنصار الحدوث ، ذلك بأن البحث العقل في الإرادة الإلهية ، لا يمكن أن يتناول سوى الإرادة الضرورية ؛ أما الاختيار ، فليس يكشف عنه سوى الله ، وقد فعل ؛ إذا أوحى أن العالم حادث .

ولكن من جهة العقل البحث ، القدم والحدث مكتنان على السواء ، ولا سبيل إلى إقامة البرهان على ضرورة أحد الحدين وإسقاط الآخر ؛ فلمن كان الله - منذ الأزل - علة كافية للعالم ، وكان فاعلاً بذاته ، على ما يقول أنصار القدم ، إلا أنه ليس يلزم من ذلك جعل العالم صادراً عنه إلا بحسب ما استقر في إرادته .

أما أدلة أرسطو فليست برهانية . وقد صرخ هو في كتاب الجدل بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية .

(ج) كذلك ليس يمكن إثبات الحدوث بالبرهان ، لا من جهة الله كما أسلفنا ، ولا من جهة العالم ؛ فإن الماهيات مجردة عن خصوص المكان والزمان ، فليس يمكن أن ثبت حدوث الإنسان أو السماء أو الحجر (ويعلى الأستاذ يوسف كرم على هذه الحجة بقوله : « وهذه الحجة فيها نظر ، والعلم الراهن يحسب عمر الأرض وعمر الإنسان على سطح الأرض ، وبنوع خاص يقول بتناقص الطاقة ، ما قد يميل بنا إلى نظرية الحدوث » .

ولأنصار القدم ردود مقتضعة على حجج أنصار الحديث :

يقول هؤلاء : إن كل مصنوع فهو حادث .

ويرد أولئك : إن هذا يصدق على المفعول بالحركة ، الذى لا يوجد إلا عند نهاية الفعل ، أما الحالق فعل آنـى ، وهو – إذن – لا يقتضى تقديم الفاعل على المفعول بالمدة .

يقول أنصار الحدوث إذا كان العالم مصنوعاً من العدم ، فهو موجود بعد أن لم يكن موجوداً .

ويرد أنصار القدم : ليس القصد من المقدم أن العالم مصنوع بعد العدم ، بل إنه ليس مصنوعاً من شيء .

يقول أنصار الحديث : لو كان العالم قد عماً ، لكان مساوياً لله في المدة .

ويزيد أنصار القدم : إن الوجود الإلهي حاصل كلها دفعه واحدة ، وجود العالم حاصل بالتعاقب ،
ت هناك مساواة .

يقول أنصار الحدوث : لو كان العالم قد عاً ، لكان قد سبق هذا اليوم ، أيام لامتناهية ، ولما كان يبلغ إلى هذا اليوم ، من حيث إن عبور الامتناهية مستحيل .

ويرد أنصار القدم : الانتقال يكون دائماً من طرف إلى آخر ، وأى يوم ماض أخذت ، فال أيام التالية إلى يومنا هذا متباينة ، وقد أمكن قطعها . وهذه الحجة إنما تنهض لو كان بين الطرفين أو سطراً لا متباينة .

يقول أنصار المحدث : لو كان العالم والتوليد قد يمين لتقديم ذات في عدد لا ينتهاء ؛ ونفس الإنسان خالدة ، فيلزم أن يوجد الآن بالفعل نفوس إنسانية في عدد لا ينتهاء ، ومعال أن يوجد عدد لا ينتهاء بالفعل .

ويرد أنصار القدم : إن هذه الحجة جزئية ، و يمكننا أن نقول : إن الله لم قدم ، لا الإنسان .

ويخرج القديس توما من هذه المذاقة بأن الحدوث لا يعلم إلا بالاعان، وبأن في اعتبار ذلك

فإلا قيادة لم يدع إثبات العقائد بالبرهان ، فلا يأق بحجج غير قاطعة لثلا يظن بما أننا إنما نتسلك
بالعقائد استناداً إلى مثل هذه الحجج .

فما أظهر المميز هنا بين الإيمان والعقل !] . تاريخ الفلسفة الأولى في العصر البيزنطي

١٨٢ ، ٣٠ ، ٤ دار الكاتب المصري .

تلکم هی حکایة القدیس توما للمشكلة ، وذلکم هو رأی بصددها ، وهو رأی مختلف عما
لابن سینا والغزالی . إنہ يجعل الحدوث والقدم ممکنین ، أما ابن سینا فإنه يجعل الحدوث مستحیلاً ،
أمّا الغزالی فیكون رأیه أن تقدّم على حدوث ، لأنّه يرى أنّه

ومن رأى القديس توما الرجوع بمسألة الحدوث إلى الأمين وقصصه ؛ أما محاولة استمدادها من هذه الحجج القابلة للنقاش والنقد ؛ فإن فيه – مع إضعاف فكرة الحدوث – إضعافاً للعقيدة الدينية جملة أذ يظن بها أنها مستقاة من مثل هذه الحجج . وهو رأي شبيه بما سجلناه – والمقدمة – الفرزلي وديكارت .

فهذا أخبل أدتهم ، وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الإلهيات أرتك من كلامهم في هذه المسألة ، إذ يقدرون هنها على فنون من التخييل لا يتمكنون منها في غيرها ، فلذلك قدمنا هذه المسألة ، وقدمنا أقوى أدتهم .

* * *

الاعتراض من وجهين :

أحدهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد وما الخيل له ؟ !

فإن قيل : هذا محال يُبَيِّنُ الإحالة ، لأن الحادث موجب ومسبب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شئ منتظر البتة ، ثم يتأخر الموجب ؛ بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بهام شروطه ، ضروري ، وتأخره محال ، حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب .

فقبل وجود العالم كان المريد موجوداً ، والإرادة موجودة ، ونسبتها إلى المراد موجودة ، ولم يتجدد مريد ، ولم تتجدد إرادة ، ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن ، فإن كل ذلك تغير ، فكيف تجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ !
وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شئ من الأشياء ، وأمر من الأمور ، وحال من الأحوال ، ونسبة من النسب ، بل الأمور كما كانت بعينها ثم لم يكن يوجد المراد ، وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد ، ما هذا إلا غاية الإحالة .

وليس استحالة هذا الجنس ، في الموجب والموجب الضروري الذاتي ، بل في العرف والوضعى ، فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ، ولم تحصل البيونة في الحال ، لم يتصور أن تحصل بعده ، لأنه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع

والاصطلاح ، فلم يعقل تأخر المعلول^(١) إلا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد ، أو بدخول الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجيء الغد وعند دخول الدار ، فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء متظر ، فلما لم يكن حاضراً في الوقت – وهو الغد والدخول – توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر ، فما حصل الموجب إلا وقد تجدد أمر وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد أن يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل ، لم يعقل ، مع أنه الواقع وأنه اختار في تفصيل الوضع ، فإذا لم يمكننا وضع هذا بشروطنا ، ولم نعقله ، فكيف نعقله في الإيجابيات الذاتية العقلية الضرورية .

وأما في العادات ، فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد إليه إلا مانع ، فإن تحقق القصد والقدرة ، وارتفع المانع ، لم يعقل تأخر المقصود ، وإنما يتصور ذلك في العزم لأن العزم غير كاف في وجود الفعل ، بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ، ما لم يتجدد قصد ، هو ابتعاث في الإنسان متجدد حال الفعل .

فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصتنا إلى الفعل ، فلا يتصور تأخر المقصود^(٢) إلا مانع ، ولا^(٣) يتصور تقدم القصد ، فلا يعقل قصد في اليوم

(١) هذه الصورة – صورة تأخر حصول الموجب الوضعي الذي هو البيينة عن الموجب الذي هو الطلاق المعلق على مجيء الغد أو على دخول الدار – أراها لا تناسب المقام ؛ فإن في وسع المتكلم أن يناقش الفيلسوف بقوله : لقد تأخر الموجب الذي هو وجود العالم ، عن الموجب الذي هو الإرادة القديمة ، لكون الإرادة قد علقت وجود العالم على مجيء وقت خاص ، فإذا تأخر وجود العالم عن الإرادة ، لم يكن ذلك إلا من قبيل تأخر حصول البيينة عن العلاقة ؟ فلما كان الطلاق معلقاً على شيء أو على وقت لم يكن حاضراً حال الطلاق ؛ جاز أن يتأخر الموجب الذي هو البيينة ؛ كذلك يقال في العالم إنه قد تأخر مع سبق الإرادة ، لكون الإرادة قد ربطت وجوده بوقت خاص ؛ فكان من اللازم – حتى لا يختلف مراد الإرادة – أن يظل العالم معذوباً حتى يجيء ذلك الوقت الخاص .

(٢) كذلك في كل النسخ التي تحت يدي بما فيها طبعة بيروت ، ولعل الصواب «تأخر المراد» لأن الحديث عن الإرادة القديمة مقيسة إلى القصد الذي اعتبر حكمة معروفة مسلماً ، وكذلك يقال فيما يأتى له قوله «في وقوع المعزوم عليه» فالصواب «في وقوع المراد» لما مر .

(٣) لعل العبارة هكذا : «وكما لا يتصور تقدم القصد . . . إلى قوله إلا بطريق العزم ثم يزاد : لا يعقل إرادة في اليوم إلى إيجاد في الغد» وإنما كان في العبارة اضطراب لا يجيء .

إلى قيام في الغد إلا بطريق العزم ، وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا ، فليس ذلك كافياً في وقوع المعزوم عليه ، بل لابد^(١) من تجدد انبعاث قصدى عند الإيجاد وفيه قول بتغير القديم ، ثم يبقى عين الإشكال في أن ذلك الانبعاث أو القصد أو الإرادة أو ما شئت فسمه ، لم حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فإذاً أن يبقى حادث بلا سبب أو يتسلسل إلى غير نهاية .

ورجح حاصل الكلام إلى أن وجد الموجب تمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ، ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقى الوهم إلى أوطا ، بل آلاف سنين لا تنقص منها شيئاً ، ثم انقلب الموجب بغتة من غير أمر تجدد ، وشرط تحقق ، وهو محال في نفسه .

وابلخواب : أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بأحداث شيء ، أي شيء كان ، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره ؟ وعلى لغتكم في المنطق ، تعرفون الالقاء بين هذين الحدين بحد أو سط أو من غير حد أو سط ؟ فإن ادعتم حدأً أو سط وهو الطريق النظري ، فلابد من إظهاره ، وإن ادعتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشاركم في معرفته مخالفوك ، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة ، لا يحصرها بلد ، ولا يخصيها عدد ، ولاشك في أنهم لا يكابرلن العقول عناداً مع المعرفة ؛ فلابد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك ؛ إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والمثيل بعزمنا وإرادتنا ، وهو فاسد ، فلا تضاهى الإرادة القديمة القصود الحادثة ، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان .

فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب تمام شروطه من غير موجب ، ومحوز ذلك مكابر لضرورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم وبين خصومكم ، إذا قالوا لكم : إننا بالضرورة نعلم

(١) لعل العبارة هكذا : «فكان لا يكفي العزم على الشيء بإيجاده ، بل لا بد من انبعاث قصدى عند الإيجاد ، كذلك لا بد في القديم – لو كانت إراداته بمثابة العزم – من تجدد شيء هو بمثابة القصد في الإنسان ، وفيه قول بتغير القديم . . . إلخ » وبدون ذلك تكون العبارة مضطربة .

إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عالم بجميع الكليات من غير أن يوجب ذلك كثرة ، ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات ، ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلومات ، وهذا مذهبكم في حق الله ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا في غاية الإحالة ، ولكن تقولون : لا يقاس العلم القديم بالحدث ؛ وطائفه منكم استشعروا إحالة هذا فقالوا : إن الله لا يعلم إلا نفسه ، فهو العاقل ، وهو العقل ، وهو العقول ، والكل واحد ، فلو قال قائل : اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحاله بالضرورة ، إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعته محال بالضرورة والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه — تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزانجين علواً كبيراً — لم يكن يعلم صنعته أبداً .

بل لا نتجاوز إلزامات هذه المسألة^(١) فنقول : بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا : قدم العالم محال ، لأنه يؤدى إلى إثبات دورات لفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدسأً وربعاً ونصهاً ، فإن فلك الشمس يدور في سنة ، وفلك زحل في ثلاثين سنة ، فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس ، وأدوار المشرى نصف سدس أدوار الشمس ، فإنه يدور في اثنى عشرة سنة ؛ ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلث عشره ، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما لا نهاية للحركة المشرقة التي للشمس في اليوم والليلة مرة .

فلو قال قائل : هذا مما يعلم استحالته ضرورة ، فبماذا تنفصلون عن قوله ؟ بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات شفع أو وتر ؟ أو شفع ووتر جميماً ؟ أو لا شفع ولا وتر ؟ فإن قلم شفع ووتر جميماً ، أو لا شفع ولا وتر ، فيعلم بطلازه ضرورة ، وإن قلم : شفع ، فالشفع يصير وتراً بواحد ، فكيف أعز ما لا نهاية له واحد ؟ ، وإن قلم : وتر ، فالوتر يصير بواحد شفعاً ، فكيف أعزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعاً فيلزمكم القول : بأنه ليس بشفع ولا وتر .

(١) يشير إلى « مسألة قدم العالم » .

فإن قيل : إنما توصف بالشفع والوتر المتناهى ، وما لا نهاية له فلا .

قلنا : فجملة مركبة من آحاد ، لها سدس وعشرين كما سبق ، ثم لا توصف بشفع ولا وتر ، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر ، فبماذا تنفصلون عن هذا ؟ !

فإن قيل : محل الغلط في قولكم : أنه جملة مركبة من آحاد ، فإن هذه الدورات معروفة ، أما الماضي فقد انقضى ، وأما المستقبل فلم يوجد ، والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ولا موجود ههنا .

قلنا : العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ، ويستحيل أن يخرج عنه ، سواء كان المدود موجوداً باقياً ، أو فانياً ، فإذا فرضنا عدداً من الأفراص ، لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً ، سواء قدمناها موجودة أو معروفة ، فإن انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية ، على أنا نقول لهم : لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة ، هي آحاد متغيرة بالوصف ، ولا نهاية لها ، وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت ، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر ، فبم تنكرون على من يقول : بطلان هذا يعرف ضرورة ، كما ادعتم بطلان تعلق الإرادة القديمة بالأحداث ضرورة ، وهذا الرأي في النفوس ، هو الذي اختاره « ابن سينا » ، ولعله مذهب « رسطالييس » .

فإن قيل : فالصحيح رأى أفالاطن وهو أن النفس قديمة وهي واحدة وإنما تنقسم في الأبدان ، فإذا فرقها عادت إلى أصلها واتحدت .

قلنا : فهذا أقبح وأشنع ، وأولى بأن يعتقد مخالفًا لضرورة العقل ، فإنما نقول : نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره ؟ ! فإن كان عينه فهو باطل بالضرورة ، فإن كل واحد يشعر بنفسه ، ويعلم أنه ليس هو نفس غيره ، ولو كان هو عينه لتساويها في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفس داخلةً مع النفوس في كل إضافة . وإن قلتم : إنه غيره ، وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان ، قلنا : وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم وكمية مقداريه ، محال بضرورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفاً ثم يعود ويصير واحداً ، بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية ،

كماء البحر ينقسم بالجداول والأنهار ، ثم يعود إلى البحر ، فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم ؟

والمقصود من هذا قوله ، أن نبين أنهم لم يعجزوا^(١) خصومهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث إلا بدعوى الضرورة ، وأنهم لا ينفصلون عن يدعى الضرورة عليهم ، في هذه الأمور على خلاف معتقدهم ، وهذا الخرج عنه .

فإن قيل : هذا ينقلب عليكم في أن الله قبل خلق العالم كان قادرًا على الخلق بقدر سنة أو سينين ، ولا نهاية لقدرته ، فكانه صبر ولم يخلق ، ثم خلق ، ومدة الترك متنه أو غير متنه ؟ فإن قلتم : متنه ، صار وجود الباري متناهى الأول ، وإن قلتم : غير متنه ، فقد انقضى مدة فيها إمكانيات لا نهاية لإعدادها .

قلنا : المدة^(٢) والزمان مخلوقان عندنا ، ونبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني .

فإن قيل : فهم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه آخر ؟ ! وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها ، فما الذي ميز وقتاً معيناً عما قبله وما بعده ، وليس محالاً أن يكون التقدم والتأخر مراداً ؟ ؛ بل^(٣) في البياض والسود ، والحركة والسكن ، فإنكم تقولون : يحدث البياض بالإرادة القديمة والخلل قابل للسواد قبولة للبياض ، فلم تعلقت الإرادة القديمة بالبياض دون السواد ؟ وما الذي ميز أحد المكدين عن الآخر في تعلق الإرادة به ؟ ونحن بالضرورة نعلم أن الشيء لا يتميز عن مثله إلا بمخصص ، ولو جاز ذلك^(٤) لجاز أن يحدث العالم — وهو ممكن الوجود ، كما أنه ممكن العدم — ويتحتخص

(١) ضمنه معنى « يزحزحوا » .

(٢) وفي نسخة المادة .

(٣) أى بل ننقل الكلام من تساوى الأوقات إلى تساوى الأعراض ، وهو في الواقع بحث عن اختصاص الإرادة وتحديد وظيفتها ، والفصل في هذا الاختصاص هو الفصل في هذه المشكلة كما سترى فيما بعد .

(٤) يعني تميز الشيء عن مثله بغير مخصص .

جانب الوجود الماثل بجانب العدم في الإمكان ، بغير مخصوص .

وإن قلتم : إن الإرادة خصصت ، فالسؤال على اختصاص الإرادة ، وأنها لم اختصت^(١) ؟ . فإن قلتم : القديم لا يقال له لم ، فليكن العالم قدّيماً ولا يتطلب صانعه وسببه ، لأن القديم لا يقال فيه : لم ؟ فإن^(٢) جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد المكينتين فغاية المستبعد أن يقول : العالم مخصوص بهيات مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئات أخرى بدلا منها ، فيقال : وقع كذلك اتفاقاً ، كما قلتم اختصت الإرادة بوقت دون وقت ، وهيئة دون هيئة ، اتفاقاً ، وإن قلتم : إن هذا السؤال^(٣) غير لازم ، لأنه وارد على كل ما يريده الباري ، وعائد على كل ما يقدرها ، فنقول : لا ، بل هذا السؤال لازم ؛ لأنه عائد في كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير .

قلنا : إنما وجد العالم حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وجد ، وفي المكان الذي وجد ، بالإرادة ؛ والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، ولو لا أن هذا شأنها ، لوقع الاكتفاء بالقدرة ، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الصدرين ولم يكن بد من مخصوص يختص الشيء عن مثله ، فقيل : للقديم — وراء القدرة — صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، فنقول القائل : لم اختصت الإرادة بأحد المثلين ؟ كقول القائل : لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به ؟ فيقال : لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها ، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها ، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله .

(١) يعني «قائم» أي فالسؤال قائم .

(٢) أي وحيث جوزنا تخصص العالم في الأزل بالوجود الذي هو أحد الأمرين المكينتين اتفاقاً، فغاية ما يقال اعترافاً على ذلك : أن العالم الموجود ذو هيئات خاصة كان يمكن أن يكون على خلافها ، فلا بد لترجيح هذه الهيئات على سواها من مخصوص ، فلم يصح قولكم : فليكن العالم قدّيماً ولا يتطلب صانعه وسببه ، قلنا : إنه اتصف بهذه الهيئات اتفاقاً ، كما قلتم : إن الإرادة خصصته بهذه الهيئات وبهذا الوقت اتفاقاً . وهذه العبارة كأنها شرح لقوله : فليكن العالم قدّيماً ولا يتطلب صانعه ، يعني فيبيان ذلك أن نقول : نرجح وجود العالم في الأزل على عدمه اتفاقاً كما تقولون : رجحت الإرادة وقتاً على وقت وصفة على صفة اتفاقاً .

(٣) يعني قوله : فالسؤال عن اختصاص الإرادة وأنها لم اختصت ؟

فإن قيل : إثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول ، بل هو متناقض ؛ فإن كونه مِثْلًا معناه أنه لا تمييز له ؛ وكونه مُميَّزًا معناه أنه ليس مثلاً ؛ ولا ينبغي أن يظن أن السودادين في محلين مماثلين من كل وجه ، لأن هذا في محل ، وذاك في محل آخر ، وهذا يوجب التمييز ، ولا السودادين في وقتين في محل واحد مماثلان مطلقاً ، لأن هذا فارق ذلك في الوقت ، فكيف يساويه من كل وجه ؟ ! وإذا قلنا : السودادان مِثْلَان ، عنينا به في السودادية مسافةً إليهما على الخصوص لا على الإطلاق ، وإلا فهو اتحد محل والزمان ولم يبق تغایر ، لم يعقل سودادان ، ولا عقلت الائتنية أصلاً .

يتحقق هذا أن لفظ الإرادة مستعار من إرادتنا ، ولا يتصور منا أن نميز بالإرادة الشيء عن مثله ، بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء يتتساويان من كل وجه بالإضافة إلى غرضه ، لم يمكن أن يأخذ أحدهما ، بل إنما يأخذ ما يراه أحسن ، أو أخف ، أو أقرب إلى جانب يمينه إن كانت عادته تحريك اليدين ، أو سبب من هذه الأسباب إما خفي وإما جلي ، وإلا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال .

والاعتراض من وجهين :

الأول : أن قولكم : إن هذا لا يتصور ، عرفتموه ضرورة أو نظراً ؟ ! ولا يمكن دعوى واحد منها ، وتمثيلكم بإرادتنا مقايسة فاسدة ، تضاهي المقايسة في العلم ، وعلم الله يفارق علمنا في أمور كثيرة ، فلم تبعد المفارقة في الإرادة بل هو كقول القائل : ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ، ولا متصلة ولا منفصلة ، لا يعقل ، لأننا لا نعقله في حقنا ، قيل : هذا عمل توهتك ، وأما دليل العقل فقد ساق العقلاة إلى التصديق بذلك ، فهم تنكرون على من يقول : دليل العقل ساق إلى إثبات صفة الله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله ؟ فإن لم يطابقها اسم الإرادة ، فلتسم باسم آخر ، فلا مشاحة في الأسماء وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع ، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض

ولا غرض في حق الله ، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ ، على أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك^(١) غير متصور ، فإننا نفرض تمرتين متساوين بين يدي المشوف إليهما العاجز عن تناولهما جمِيعاً ، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وكل ما ذكرته من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسير الأخذ ، فإننا نقدَّر على فرض انتفاءه ويبقى إمكان الأخذ ، فأنتم بين أمرين : إما أن تقولوا : إنه لا يتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه فقط ، وهو حماقة وفرضه ممكن ، وإما أن تقولوا : التساوى إذا فرض ، بني الرجل المشوف أبداً متخيلاً ، ينظر إليهما فلا يأخذ إحداهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض ، وهو أيضاً محال يعلم بطلاه ضرورة ، فإذا ذُل لـ كل ظاهر شاهداً أو غالباً في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

الوجه الثاني : في الاعتراض هو أنا نقول : أنتم في مذهبكم ما استغثتم عن تخصيص الشيء عن مثله ، فإن العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئات مخصوصه تماثل نماضتها ، فلم اختص بعض الوجوه ؟ ! واستحاللة تمييز الشيء عن مثله في الفعل أوفي اللزوم بالطبع أو بالضرورة لا تختلف .

فإن قلتم : إن النظام الكلى للعالم لا يمكن إلا على الوجه الذي وجد ، وإن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام ، وكذا القول في عدد الأفلاك وعدد الكواكب ، وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير ، والكثير يفارق القليل فيما يراد منه ، فليست مماثلة بل هي مختلفة ، إلا أن القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها ، وإنما تدرك الحكمة في بعضها ، كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار ، والحكمة في الأوج والفالك الخارج عن المركز ، والأكثر لا يدرك السر فيها ، ولكن يعرف اختلافها ، ولا بعد في أن يتميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الأمر به ، وأما الأوقات

(١) يشير إلى دعوى ترجيح الإرادة أحد الأمرين المتساوين على الآخر .

متشابهة قطعاً بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظام ، ولا يمكن أن يدعى أنه لو خلق
بعد ما خلق أو قبله بلحظة لما تصور النظام ، فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة :
فقول : نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله في الأحوال إذ قال
قائلون : خلقه في الوقت الذي كان الأصلاح الخلق فيه ، لكننا لا نقتصر على هذه
المقابلة ، بل نفرض على أصلكم تخصيصاً في موضعين لا يمكن أن يقدر فيما
اختلاف ؛ أحدهما اختلاف جهة الحركة ، والآخر تعين موضع القطب في
الحركة على المنطقة .

أما القطب في بيانه أن السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان ، وكرة
السماء متشابهة للأجزاء ، فإنها بسيطة ، لا سيما الفلك الأعلى الذي هو التاسع
فإنه غير مركب^(١) أصلاً ، وهو متحرك على قطبين شمالي وجنوبي ، فنقول :
ما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية^(٢) لها عندهم إلا ويتصور أن
يكونا ، هما القطبين ، فلم تعين نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ؟ ! ولمَ
يكن خط المنطقة مارّاً بالنقطتين حتى يعود القطب إلى نقطتين متقابلتين على
المنطقة ؟ ! فإن كان في مقدار كبر السماء وشكلها حكمة^{*} ، فما الذي ميز محل
القطب عن غيره ، حتى تعين لكونه قطباً ، دون سائر الأجزاء والنقط ، وجميع
النقط مماثلة ، وجميع أجزاء الكرة متساوية ؟ ! وهذا لا مخرج عنه .

إن قيل : لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره بخاصية تناسب
كونه محلاً للقطب حتى يثبت ، فكانه لا يفارق مكانه وحيزه ووضعه أو ما يفرض
إطلاقه عليه من الأسمى ؛ وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعها من
الأرض ومن الأفلak ، والقطب ثابت الوضع ، فلعل ذلك الموضع كان أولى
بأن يكون ثابت الوضع من غيره .

قلنا : في هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى في الطبيعة ، وأنها ليست
متشابهة للأجزاء ؛ وهو على خلاف أصلكم ، إذ أصل ما استدلتكم به على لزوم

(١) في نسخة « مكتوب » .

(٢) لعله يشير إلى رأيهم في تركب الجسم من أجزاء بالقوة لا نهاية لها .

كون السماء كرى الشكل أنها بسيط الطبيعة متشابهة لا تفاوت فيها ، وأبسط الأشكال الكرة ، فإن التربع ، والتسديس ، وغيرهما ، يقتضي خروج زوايا وتفاوتها ، وذلك لا يكون إلا بأمر زائد على الطبع البسيط ، ولكنه وإن خالف مذهبكم فليس يندفع^(١) الإلزام به ، فإن السؤال في تلك الخاصية قائم ، إذ سائر الأجزاء هل كان قابلاً تلك الخاصية أم لا ؟ ! فإن قالوا : نعم ، فلم اختصت الخاصية من بين المتشابهات ببعضها ؟ ! وإن قالوا : لم يكن ذلك إلا في ذلك الموضع ، وسائر الأجزاء لا تقبلها ، فنقول : سائر الأجزاء من حيث إنها جسم قابل للصور ، متشابهة بالضرورة ! وتلك الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع لجرد كونه جسماً ، ولا بمجرد كونه سماء ، فإن هذا المعنى يشاركه فيه سائر أجزاء السماء ، فلا بد أن يكون تخصيصه به^{إله} ، بتحكّم ، أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وإلا فكما يستقيم لهم قوله : إن الأحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية ! يستقيم لخصوصهم قوله : إن أجزاء السماء في قبول المعنى الذي لأجله صار ثبوت الوضع أولى به في تبدل الوضع ، متساوية ؛ وهذا لا يخرج منه .

الإلزام الثاني : تعين جهة حركة الأفلاك ، بعضها من المشرق إلى المغرب ، وبعضها بالعكس ، مع تساوى الجهات ، ما سببها ، وتساوي الجهات كتساوي الأوقات من غير فرق ؟ !

إن قيل : لو كان الكل يدور من جهة واحدة ، لما تباينت أوضاعها ، ولم تحدث مناسبات الكواكب ، بالثليث ، والتسديس ، والمقارنة ، وغير ذلك ، ولكن الكل على وضع واحد لا يختلف قط ، وهذه المناسبات مبدأ الحوادث في العالم .

قلنا : لسنا نلتزم عدم^(٢) اختلاف جهة الحركة بل نقول : الفلك الأعلى

(١) أي فليس يقتصر الإلزام عليه .

(٢) في نسخ إسقاط كلمة « عدم » ، وقد اختارت طبعة بيروت وهو خطأ .

يتحرك من الشرق إلى المغرب والذى تحته بالعكس ، وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه ، وهو أن يتحرك الأعلى من المغرب إلى الشرق ، وما تحته بالعكس في مقابلته فيحصل التفاوت ؟ وجهات الحركة بعد كونها دورية ، وبعد كونها متقابلة ، متساوية ؟ فلم تُميز جهة عن جهة تماثلها ؟ !

فإن قالوا : الجهتان متقابلتان متضادتان . فكيف تتساولان ؟ !

قلنا : هذا كقول القائل : التقدم والتأخير في وجود العالم متضادان ، فكيف يدعى تساويهما ؟ ! وكما زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات المختلفة بالنسبة إلى إمكان الوجود ، وإلى كل مصلحة يمكن فرضها في الوجود ، فكذلك يعلم^(١) تساوى الأحياز والأوضاع والأماكن والجهات ، بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها ، فإن ساغت لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه ، كان نحصوهم دعوى الاختلاف في الأحوال والميئات أيضاً .

الاعتراض الثاني : على أصل دليلهم أن يقال : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولابد لكم من الاعتراف به ، فإن في العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى غير نهاية ، فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنىم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند المكنتات ، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه سلسلتها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم .

فإن قيل : نحن لا نبعد صدور حادث عن قديم أى حادث كان ، بل نبعد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم ، إذ لا يفارق حال الخبرى ما قبله في ترجيح جهة الوجود ، لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الأسباب ، فأما إذا لم يكن هو الحادث الأول ،

(١) أى ندعى أنه يعلم .

جاز أن يصدر منه عند حدوث شيء آخر من استعداد المخل القابل وحضور الوقت الموفق أو ما يجري هذا الحرج .

قلنا : فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد ، قائم . فإذا أنت تسلسل إلى غير نهاية أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه . فإن قيل : المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثاً . والكيفيات الحادثة هي حركة الأفلاك ، أعني الحركة الدورية وما يتجدد من الأوصاف الإضافية لها ، من التثليث والتربع والتسديس ، وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب إلى بعض ، وبعضها نسبة إلى الأرض ، كما يحصل من الطلعان والشروع والزوال عن منتهى الارتفاع ، والبعد عن الأرض يكون الكوكب في الأوج ، والقرب بكونه في الحضيض ، والميل عن بعض الأقطار بكونه في الشمال والجنوب ؛ وهذه الإضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة ، فوجها الحركة الدورية ؛ وأما الحوادث فيها يحييه مقرن فلك القمر ، وهو العناصر الأربع ، بما يعرض فيها من كون وفساد ، وامتزاج وافتراق ، واستحالة من صفة إلى صفة ، فكل ذلك حوادث مستند بعضها إلى بعض في تفصيل طويل ، وبالآخرة تنتهي مباديء أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية ، ونسب الكواكب بعضها إلى بعض أو نسبتها إلى الأرض .

فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الأبدية ، مستند الحوادث كلها ، ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات ، فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة إلى أبداننا ، ونفوسها قديمة ، فلا جرم أن الحركة الدورية التي هي موجها أيضاً قديمة ، ولا تشبه أحوال النفس لكونها قديمة ، تشبهت أحوال الحركات ، أي كانت دائرة أبداً ..

فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تشبه القديم من وجه ، فإنه دائم أبداً ، وتشبه الحادث من وجه ، فإن كل جزء يفرض منها ، كان حادثاً بعد أن لم يكن ، فهو^(١) من حيث إنه

(١) لعل صوابه فيه .

حدث بأجزائه وإضافاته ، مبدأ الحوادث ، ومن حيث إنه أبدى متشابه ، الأحوال ، صادر عن نفس أزلية ؛ فإن كان في العالم حوادث فلا بد من حركة دورية ، وفي العالم حوادث ؛ فالحركة الدورية الأبدية ، ثابتة .

قلنا : هذا التطويل لا يغينكم ، فإن الحركة الدورية التي هي المستند لحادثة أم قديمة ؟ فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ لأول الحوادث ؟ وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر ، وسلسل الأمر ، وقولكم ؛ إنه من وجه يشبه القديم ، ومن وجه يشبه الحادث ، فإنه ثابت متجدد ، أى هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت ، فنقول : فهو مبدأ الحوادث من حيث إنه ثابت ، أو من حيث إنه متجدد ؟ ! فإن كان من حيث إنه ثابت ، فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شيء في بعض الأوقات دون بعض ؟ ! وإن كان من حيث إنه متجدد ، فما سبب تجده في نفسه ؟ ! فيحتاج إلى سبب آخر وسلسل ، فهذا غاية تقرير الإلزام .

ولهم في الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل بعد هذه ، كيلا يطول كلام هذه المسألة بانشغال شجون الكلام وفنونه ، على أنا سنبين أن الحركة الدورية لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث ، فإن جميع الحوادث مخترعة لله ابتداء ، ونبطل ما قالوه : من كون السماء حيواناً متحركاً بالاختيار ، حركة نفسية كحركتنا .

دليل ثان لهم في المسألة

زعموا أن القائل : بأن العالم متأخر عن الله ، والله متقدم عليه ، ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان ، كتقدم الواحد على الاثنين ، فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني ، وكتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم حركة الشخص ، على حركة الظل التابع له ، وكم حركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء ، فإنها متساوية في الزمان ، وببعضها علة وببعضها معلول ، إذ يقال : تحرك الظل لحركة الشخص ، وتحريك الماء لحركة اليد في الماء ، ولا يقال تحرك الشخص لحركة الظل ، وتحريك اليد لحركة الماء ، وإن كانت متساوية .

فإن أريد بتقدم الباري على العالم هذا ، لزم أن يكونا حادثين أو قدعين ، واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً ؛ وإن أريد به أن الباري متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان ؛ فإذاً قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوماً ، إذ كان العدم سابقاً على الوجود ، وكان الله سابقاً بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الأول ؛ فإذاً قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ، ولأنجله يستحيل القول بحدوث الزمان ، وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته .

الاعتراض : هو أن يقال : الزمان حادث ومحلوق ، وليس قبله زمان أصلاً ، ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ؛ ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ، فمعنى بالتقدم انفراده بالوجود فقط ؛ والعالم كشخص واحد ، ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلاً ، ثم كان وعيسي معه ، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات ، ثم

وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام .

فإن قيل : لقولنا كان الله ولا عالم ، مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم ، بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ، كان وجود ذات وعدم ذات حاصلاً ، ولم يصح أن نقول . كان الله ولا عالم ، بل الصحيح أن نقول : يكون الله ولا عالم ، ونقول للماضي : كان الله ولا عالم ، فيبين قولنا : « كان » و « يكون » فرق ، إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر ، فلنبحث عما يرجع إليه الفرق ، ولا شك في أنها لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم ، بل في معنى ثالث ، فإذا إذا قلنا لعدم العالم في المستقبل : كان الله تعالى ولا عالم ، قيل لنا : هذا خطأ ، فإن « كان » إنما يقال على ما مضى . فدل أن تحت لفظ « كان » مفهوماً ثالثاً ، وهو الماضي ، والماضي بذاته هو الزمان ، والماضي بغيره هو الحركة ، فإنها تمضي بمضي الزمان ، فالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم .

قلنا : المفهوم الأصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات ، والأمر الثالث الذي به افتراق اللفظين ، نسبة لازمة بالقياس إلينا ، بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ، ثم قدرنا له بعد ذلك وجوداً ثانياً ، لكننا عند ذلك نقول : كان الله ولا عالم ، ويصح قولنا ، سواء أردنا به العدم الأول ، أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود ، وأية أن هذه نسبة ، أن المستقبل يعنيه يحوز أن يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضي ، وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ إلام تقدير « قبل » له ، وذلك « قبل » الذي لا ينفك الوهم عنه ، نظن أنه شيء متحقق موجود هو الزمان ، وهو كعجز الوهم عن أن يقدر تناهى الأجسام فيها يلي الرأس إلا على سطح له فوق ، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً ، إما ملاء وإما خلاء ، وإذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد أبعد منه ، كاع^(١) الوهم عن

(١) كاع يكع ، وكم يكم ، عن الشيء . هابه وجبن عنه .

الإذعان لقوله ، كما إذا قيل : ليس قبل وجود العالم « قبل » هو وجود مُحْقِّق نفر الوهم أيضًا عن قبولي ، وكما جاز أن يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء ، هو بعد لا نهاية له ، بأن يقال له الخلاء ليس مفهوماً في نفسه ، أما بعد فهو تابع للجسم الذي تبتعد أقطاره ، فإذا كان الجسم متناهياً ، كان البعد الذي هو تابع له متناهياً ، فانقطع^(١) أن الخلاء والملاء غير مفهوم ، فثبت أنه ليس وراء العالم لخلاء ولا ملاء ، وإن كان الوهم لا يذعن لقوله ؛ وكذلك يقال : كما أن البعد المكانى تابع للجسم ، فالبعد الزمانى تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد لأقطار الجسم ، وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم ، منع من إثبات بعد مكانى وراءه ، فقيام الدليل على تناهى الحركة من طرفه ، يمنع من تقدير بعد زمانى وراءه ، وإن كان الوهم متشابهاً بخياله وتقديره ولا يرعى عنه ، ولا فرق بين البعد الزمانى الذي تنقسم العبارة عنه — عند الإضافة — إلى « قبل » و « بعد » ، وبين البعد المكانى ، الذي تنقسم العبارة عنه — عند الإضافة — إلى « فوق » و « تحت » ، فإن جاز إثبات « فوق » لا فوق فوقه ، جاز إثبات « قبل » ليس قبله « قبل » مُحْقِّق ، إلا خيالياً وهماً كما في الفوق ، وهذا لازم فليتأمل ، فإنهم اتفقوا على أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء .

فإن قيل : هذه الموازنة معوجة ، لأن العالم ليس له « فوق » ولا « تحت » لأنه كرى ، وليس للكرة « فوق » ولا « تحت » ، بل إن سميت جهة « فوقاً » فن حيث إنها تل رأسك ، والأخرى « تحتاً » فمن حيث إنها تل رجلك ، فهو اسم تجدد له بالإضافة إليك ، والجهة التي هي « تحت » بالإضافة إليك ، هي « فوق » بالإضافة إلى غيرك ، إذا قدرته على الجاذب الآخر من كرة الأرض واقفاً يحاذي أحص قدمه أحص قدمك ، بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهاراً ، هي بعيداً تحت الأرض ليلاً ، وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور ؛ وأما الأول لوجود العالم فلا يتصور أن ينقلب آخرًا ، وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ ، والآخر دقيق ، واصططلحنا على أن نسمى الجهة التي

(١) أي ثبت أنهما غير مفهومين فيما وراء العالم .

تلى الدقيق « فوقاً » إلى حيث ينتهي ، والجانب الآخر تحتاً ، لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم ، بل هي أسماء مختلفة ، قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم ، والعالم لم يتبدل ، فالفوق والتحت نسبة محسنة إليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحة فيه ؛ وأما العدم المتقدم على العالم ، والنهاية الأولى لموجوده ، فذاتي له لا يتصور أن يتبدل فيصير آخرأ ، ولا العدم المقدر عند فناء العالم ، الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقاً ، فطروفاً نهاية وجود العالم اللذان أحدهما أول ، والثاني آخر ، طرفاً ذاتيان ثابتان ، لا يتصور التبدل فيما يتبدل الإضافات إليه البتة بخلاف « الفوق » و « التحت » فإذاً أمكننا أن نقول : ليس للعالم « فوق » ولا « تحت » ، ولا يمكنكم أن تقولوا : ليس لوجود العالم « قبل » ولا « بعد » ، وإذا ثبت « القبل » و « البعد » فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه « بالقبل » و « البعد » .

قلنا : لا فرق ، فإنه لا غرض في تعين لفظ « الفوق » و « التحت » ، بل نعدل إلى لفظ « الداخل » و « الخارج » ، ونقول : للعالم داخل وخارج ، فهل خارج العالم شيء من ملء أو خلاء ؟ فسيقولون : ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملء . وإن عنيتم بالخارج سطحه الأعلى فله خارج ، وإن عنيتم غيره فلا خارج له ، فكذلك إذا قيل لنا : هل لوجود العالم « قبل » ؟ ، قلنا إن عني به هل لوجود العالم بداية ، أي طرف منه ابتدأ فله « قبل » على هذا ، كما للعالم خارج على تأويل أنه الطرف المكشوف والمنقطع السطحي ، وإن عنيتم « بقبل » شيئاً آخر فلا قبل للعالم ، كما أنه إذا عني بخارج العالم شيء سوى السطح ، قيل لا خارج للعالم ، فإن قلت لا يعقل مبدأ وجود لا « قبل » له ، فيقال ولا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له ، فإن قلت « خارجه » سطحه الذي هو منقطعه لا غير ، قلنا قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير .

بقي أن نقول : لله وجود ولا عالم معه ، وهذا القول أيضاً لا يوجب إثبات شيء آخر ، والذي يدل على أن هذا عمل الوهم ، أنه مخصوص بالزمان والمكان فإن الجسم وإن اعتقاد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه ، ونحن وإن اعتقדنا

حدوثه ، ربما أذعن وهمنا لتقدير قدمه ، هذا في الجسم ، فإذا رجعنا إلى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان لا « قبل » له – وخلاف^(١) المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديرًا وفرضًا – وهذا^(٢) مما لا يمكن وضعه في الوهم ، كما في المكان^(٣) فإن من يعتقد تناهى الجسم ومن لا يعتقد ، كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء ، بل لا يذعن وهو له القبول ذلك ، ولكن قيل : صريح العقل إذا لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل ، لم يلتفت إلى الوهم ، فكذلك صريح العقل لا يمنع وجودًا مفتوحًا ليس قبله شيء ؛ وإن قصر الوهم عنه فلا يلتفت إليه ، لأن الوهم لام يألف جسماً متناهياً إلا وبمحبته جسم آخر ، أو هواء تخيله خلاء ، لم يتمكن من ذلك في الغائب ؛ فكذلك لم يألف الوهم حادثاً إلا بعد شيء آخر ، فكما عن تقدير حادث ليس له « قبل » هو شيء موجود قد انقضى ، وهذا هو سبب الغلط ، والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة .

(١) أى الشأن في كل معتقد أن خلافه يمكن وضعه في الوهم تقديرًا وفرضًا .

(٢) إشارة إلى خلاف معتقد الفيلسوف في الزمان .

(٣) كما أن معتقد الفيلسوف في المكان لا يمكن وضعه في الوهم ولم يمنع ذلك من اعتقاده جريأً وراء العقل ، فكذلك خلاف معتقده في الزمان وإن لم يمكن وضعه في الوهم لكن العقل ساق إليه فيجب الأخذ به .

صيغة ثانية لهم في إلزام قدم الزمان

قالوا : لا شك في أن الله عندكم كان قادرًا على أن يخلق العالم قبل خلقه بقدر سنة ، ومائة سنة ، وألف سنة ، وما لا نهاية له ، وأن هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية ، فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدار بعضه أمد وأطول من البعض .

فإن قلتم : لا يمكن إطلاق لفظ «السنين» إلا بعد حدوث الفلك ودورانه ، فلنترك لفظ «السنين» ولنورد صيغة أخرى فنقول : إذا قدرنا أن العالم من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن ألف دورة مثلاً ، فهل كان الله سبحانه قادرًا على أن يخلق قبله عالمًا ثانبيًا مثله بحيث ينتهي إلى زماننا هذا بألف ومائة دورة ؟ فإن قلتم : لا ، فكأنه انتقل القديم من العجز إلى القدرة ، أو العالم من الإمكان إلى الاستحالة ، وإن قلتم : نعم ، ولا بد منه ، فهل كان يقدر على أن يخلق عالمًا ثالثاً بحيث ينتهي إلى زماننا بألف ومائة دورة ؟ ، ولا بد من نعم ، فنقول : هذا العالم الذي سميته بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثاً — وإن كان هو الأسبق — فهل يمكن خلقه مع العالم الذي سميته ثانبيًا وكان ينتهي إلينا بألف ومائة دورة ، والآخر ^(١) بألف ومائة دورة ، وهو متساويان في مسافة الحركة وسرعتها ؟ فإن قلتم : نعم ، فهو محال ، إذ يستحيل أن يتساوى حركتان في السرعة والبطء ثم تنتهيان إلى وقت واحد ، والأعداد متفاوتة ، وإن قلتم : إن العالم الثالث الذي ينتهي إلينا بألف ومائة دورة ، لا يمكن أن يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي إلينا بألف ومائة دورة ، بل لا بد أن يخلق قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم به العالم الثاني على العالم الأول وسي呼ばれ ، الأول ، لأنه أقرب إلى وهمنا ، إذا ارتفنا من وقتنا

(١) يعني بالآخر العالم الذي سماه «ثانبياً» .

إليه في التقدير ، فيكون قدر إمكان هو ضعف^(١) إمكان آخر ، ولابد من إمكان آخر هو ضعف الكل .

فهذا الإمكان المقدر بالكمية ، الذي بعضه أطول من بعض بمقدار معلوم ، لا حقيقة له إلا الزمان ، فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات البارى تعالى عن التقدير ، ولا صفة عدم العالم ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يقدر بمقادير مختلفة ، والكمية صفة فتستدعي ذا كمية ، وليس ذلك إلا الحركة ، والكمية^(٢) إلا الزمان الذي هو قدر الحركة ، فإذاً قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متغيرة ، وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان .

الاعتراض : إن كل هذا من عمل الوهم ، وأقرب طريق في دفعه ، المقابلة للزمان بالمكان ، فإننا نقول : هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك الأعلى في سمك أكبر مما خلقه بذراع ؟ ! فإن قالوا : لا ، فهو تعجيز ، وإن قالوا نعم ، فيذراعين ، وثلاثة أذرع ، وكذلك يرتفع إلى غير نهاية ، فنقول : في هذا إثبات بُعدٍ وراء العالم له مقدراً وكمية إذ الأكبر بذراعين أو ثلاثة ما يشغل مكاناً أكبر من مكان يشغله الأكبر بذراع ، فوراء العالم بحكم هذا ، كمية ، فتستدعي ذاكـم وهو الجسم أو الخلاء ، فوراء العالم خلاء أو ملاء ، فما الجواب عنه ؟ ! وكذلك هل كان الله قادرًا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع ثم بذراعين ؟ وهل بين التقديرتين تفاوت فيما ينتفي من الخلاء والشغل للأحياء ؟ ! إذ الماء المنتقى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتقى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقداراً ، والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقداراً ؟ ! وجوابنا في تخيل الوهم تقدير الإمكانات الزمانية قبل وجود العالم ، كجوابكم في تخيل الوهم تقدير الإمكانات المكانية وراء وجود العالم ، ولا فرق .

فإن قيل : نحن لا نقول : إن ما ليس بمحكم فهو مقدور ، وكان العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس بمحكم فلا يكون مقدوراً .

(١) يعني أن ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول هو ضعف ما يسبق به العالم الثاني العالم الأول ؛ ويمكن فرض عالم رابع يكون سبقه للعالم الأول ضعف ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول .

(٢) أي ليست الكمية إلا الزمان .

وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن هذا مكابرة للعقل ، فإن العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض ، والوجود والعدم ، والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات ، وإليه ترجع الحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد .

الثاني : أنه إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر ، فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن ، والواجب مستغن عن علة ، فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ، ونفي سبب هو مسبب الأسباب ، وليس هذا مذهبكم .

الثالث : هو أن هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله ، فنقول : إنَّه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً ، بل وافق الوجود الإمكان من غير زيادة ولا نقصان ، فإن قلتم فقد انتقل القديم من العجز إلى القدرة ، قلنا : لا ، لأنَّ الوجود لم يكن ممكناً فلم يكن مقدوراً ، وامتناع حصول ما ليس بمحض لا يدل على العجز ، وإن قلتم : إنه كيف كان ممتنعاً فصار ممكناً ، قلنا : ولم يستحل أن يكون ممتنعاً في حال ممكناً في حال ؟ كما أن الشيء إذا أخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر ، وإذا أخذ لامعه أمكن ، فإن قلتم : الأحوال متساوية ، قلنا لكم : والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدار ممكناً ، وأكبر منه أو أصغر مقدار ظفرٍ ممتنعاً ، فإن لم يستحل ذلك لم يستحل هذا .

فهذا طريق المقاومة .

والتحقيق : في الجواب أن ما ذكروه من تقدير الإمكانات لا معنى له ، وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر ، لا يمتنع عليه الفعل أبداً ، إن أراده ، وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ، إلا أن يضيف الوهم بتلبسه إليه شيئاً آخر .

· دليل ثالث لهم على قدم العالم

تمسكونا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً ، وهذا الإمكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتاً ، ولم يزل العالم ممكناً وجوده ، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود ، فإذا كان الإمكان لم يزل ، فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل ، فإن معنى قولنا إنه ممكن وجوده ، أنه ليس محالاً وجوده ، فإذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محالاً وجوده أبداً ، وإن لا فإن كان محالاً وجوده أبداً ، بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً ، وإن بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً ، بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، وإن بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، صبح قولنا إن الإمكان له أول ، فإذا صبح أن له أولاً ، كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدي إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكناً ، ولا كان الله عليه قادرًا .

الاعتراض : أن يقال : العالم لم يزل ممكناً للحدث ، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه ، وإذا قدر موجوداً أبداً لم يكن حادثاً ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه ، وهذا كقولهم في المكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أو خلق جسم فوق العالم ، ممكن ، وكذا آخر فوق ذلك الآخر ، وهكذا إلى غير نهاية ، فلا نهاية لإمكان الزيادة ، ومع ذلك فوجود ملء مطلق لا نهاية له ، غير ممكن ، فكذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن ، بل كما يقال : الممكن جسم متناهى السطح ، ولكن لا تعيين مقاديره في الكبر والصغر ، فكذلك الممكن للحدث ، ومبادي الوجود لا تعيين في التقدم والتأخر ، وأصل كونه حادثاً متعيناً ، فإنه الممكن لا غير .

دليل رابع^(١)

وهو أنهم قالوا : كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه ، إذا لا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على الماد .

وبيانه أن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو : إما أن يكون ممكناً الوجود ، أو ممتنعاً الوجود ، أو واجب الوجود ، ومحال أن يكون ممتنعاً ، لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فإن الواجب لذاته لا ي عدم قط ، فدل على أنه ممكناً الوجود لذاته ، فإذاً إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكان الوجود وصف إضافي ، لا قوام له بنفسه ، فلا بد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة ، فيضاف إليها ، كما يقال : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكن ، أي ممكناً لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات . فيكون الإمكان وصفاً للمادة ، والمادة لا يكون لها مادة ، فلا يمكن أن تحدث ، إذ لو حدثت لكان إمكان وجودها سابقاً على وجودها ، وكان الإمكان قائماً بنفسه ، غير مضاف إلى شيء ، مع أنه وصف إضافي لا يعقل قائماً بنفسه ، ولا يمكن أن يقال : إن معنى الإمكان يرجع إلى كونه مقدوراً ، وكون القديم قادرًا عليه ، لأننا لا نعرف كون الشيء مقدوراً إلا بكونه ممكناً ، فنقول هو مقدور ، لأنه ممكناً ، وليس بمقدور لأنه ليس بممكناً ، فإن كان قولنا هو ممكناً يرجع إلى أنه مقدور ، فكأننا قلنا : هو مقدور لأنه مقدور ، وليس بمقدور لأنه ليس بمقدور ، وهو تعريف الشيء بنفسه ، فدل أن كونه ممكناً قضية أخرى في العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثانية ، وهي كونه مقدوراً ، ويستحيل أن يرجع ذلك إلى علم القديم بكونه ممكناً ، فإن العلم يستدعي معلوماً ، فالإمكان المعلوم غير العلم

(١) يلاحظ أنه قال أول المسألة : « وهذا الفن من الأدلة ثلاثة » .

لا محالة ، ثم هو وصف إضافي ، فلا بد من ذات يضاف إليها ، وليس إلا المادة ، فكل حادث فقد سبقة مادة ، فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال.

الاعتراض أن يقال : الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى قضاء العقل ، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقاديره ، سميته ممكناً وإن امتنع سميته مستحيلاً ، وإن لم يقدر على تقادير عدمه ، سميته واجباً ، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له بدليل ثلاثة أمور .

أحددها : أن الإمكان لو استدعي شيئاً موجوداً يضاف إليه ويقال : إنه بإمكانه ، لاستدعي الامتناع شيئاً موجوداً يضاف إليه امتناعه ، وليس للامتناع في ذاته وجود ، ولا مادة يطرأ عليها الحال حتى يضاف الامتناع إلى المادة .

والثاني : أن السواد والبياض يقضى العقل فيما قبل وجودهما بكونهما ممكين ، فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذي يطرأ عليه حتى يقال : معناه أن هذا الجسم يمكن أن يسود وأن يبيض ، فإذاً ليس البياض في نفسه ممكناً ولا له نعمت الإمكان ، وإنما الممكن الجسم والإمكان مضاف إليه ، فنقول : ما حكم نفس السواد في ذاته ، فهو ممكناً ، أو واجباً ، أو ممتنعاً ؟ ولا بد من القول بأنه ممكناً . فدل أن العقل في القضية^(١) بالإمكان ، لا يفتقر إلى وضع ذات موجودة يضيف إليها الإمكان .

والثالث : أن نفوس الأدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ، ليست بجسم ولا مادة ، ولا منطبعة في مادة ، وهي حادثة على ما اختاره « ابن سينا » والحقوقون منهم ، وهذا إمكان قبل حدوثها ، وليس لها ذات ولا مادة ، فإمكانها وصف إضافي ، ولا يرجع إلى قدرة القادر ، وإلى الفاعل^(٢) ، فإلى ماذا يرجع ؟! فينقلب عليهم هذا الإشكال .

فإن قيل : رد الإمكان إلى قضاء العقل محال ، إذلاً معنى لقضاء العقل

(١) يعني في القضاء .

(٢) كما في النسخ ولعلها « ولا إلى علمه بكونه ممكناً » أخذها سابق له .

إلا العلم بالإمكان ، فالإمكان معلوم ، وهو غير العلم ، بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه ، والعلم لو قدر عدمه ، لم ينعدم المعلوم ، والمعلوم إذا قدر انتفاوه ، انتفوا العلم ، فالعلم والمعلوم أمران اثنان ، أحدهما تابع والآخر متبع ، ولو قدرنا إعراض العقلاة عن تقدير الإمكان ، وغفلتهم عنه ، لكن نقول : لا يرتفع الإمكان ، بل المكنات في أنفسها مكنات في أنفسها ، ولكن العقول غفلت عنها ، ولو عدلت العقول والعقلاة لبى الإمكان لا محالة .

وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها ، فإن الامتناع أيضاً وصف إضافي ، يستدعي موجوداً ، يضاف إليه ، ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين ، فإذا كان الحال أبيض ، كان ممتنعاً عليه أن يسود مع وجود البياض ، فلابد من موضوع يشار إليه ، موصوف بصفة ، فعند ذلك يقال : ضده ممتنع عليه ، فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع مضافاً إليه . وأما الوجوب فلا يتحقق أنه مضاف إلى الموجود الواجب .

وأما الثاني ، وهو كون السواد في نفسه مكناً، فغلط ، فإنه إن خذ مجرد دون محل يخله ، كان ممتنعاً لا مكناً ، وإنما يصير مكناً إذا قدر هيئة في جسم ، فالجسم مهيأ لتبدل هيئة ، والتبدل ممكن على الجسم ، وإلا فليس للسواد نفس مفردة ، حتى توصف بإمكان .

وأما الثالث ، وهو النفس فهي قديمة عند فريق ، ولكن ممكن لها التعلق بالأبدان ، فلم يلزم على هذا ما قلتم . ومن سلم حدوثه ، فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبع في المادة ، تابع للمزاج على ما دل عليه كلام « جالينوس » في بعض الموضع ، فتكون في مادة ، وإمكانها مضاف إلى مادتها ، وعلى مذهب من سلم أنها حادثة وليس منطبع ، فعنده أن المادة ممكن لها أن يدبها نفس ناطقة ، فيكون الإمكان السابق على الحدوث مضافاً إلى المادة ، فإنها وإن لم تنطبع فيها فلها علاقة معها ، إذ هي المدرية المستعملة لها ، فيكون الإمكان راجعاً إليها بهذا الطريق ، والجواب : أن رد الإمكان والوجوب والامتناع ، إلى قضايا عقلية ، صحيح ، وما ذكروه من أن معنى قضاء العقل علمه ، والعلم يستدعي معلوماً ، فنقول له :

علوم كما أن اللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية، ثابتة في العقل عندهم ، وهي علوم لا يقال لامعلوم لها ، ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان ، حتى صرخ الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ، وإنما الموجود في الأعيان جزئيات شخصية ، وهي محسوسة غير معقوله ، ولكنها سبب لأن يتزعع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية ، فإذاً اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوادية والبياضية ، ولا يتصور في الوجود لون ، ليس بسود ولا بياض ولا غيره من الألوان ، وثبتت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ، ويقال : هي صورة وجودها في الأذهان لا في الأعيان ، فإن لم يتمتنع هذا لم يتمتنع ما ذكرناه .

وأما قوله : لو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ما كان الإمكان ينعدم ، فنقول ولو قدر عدمهم ، هل كانت القضايا الكلية وهي الأجناس والأنواع تنعدم ؟ ! فإذا قالوا : نعم ، إذاً لا معنى لها إلا قضية في العقول ، فكذلك قولنا في الإمكان ، ولا فرق بين البابين ، وإن زعموا أنها تكون باقية في علم الله سبحانه ، فكذا القول في الإمكان ، فالإلزام واقع ، والمقصود إظهار تناقض كلامهم .

وأما العذر عن « الامتناع » بأنه مضاف إلى المادة الموصوفة بالشىء إذ يتمتنع عليه ضده ، فليس كل محال كذلك ، فإن وجود شريك الله تعالى محال ، وليس ثمة مادة يضاف إليها الامتناع ، فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك ، أن انفراد الله تعالى بذاته وجوده واجب ، والانفراد مضاف إليه ، فنقول : ليس بواجب على أصلهم ، فإن العالم موجود معه فليس منفرداً ، فإن زعموا أن انفراده عن النظر واجب ، ونقيس الواجب ممتنع ، وهو إضافة إلى الله . قلنا فمعنى أن انفراد الله تعالى عنها ، ليس كان انفراده عن النظير ، فإن انفراده عن النظير واجب وأنفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب ، فتكلف إضافة الإمكان إليه بهذه الحيلة ، كما تكفلوه في رد الامتناع إلى ذاته بقلب عبارة الامتناع إلى الوجوب ، ثم بإضافة الانفراد إليه بفتح الوجوب .

وأما العذر عن السواد والبياض بأنه لا نفس له ولا ذات منفردة ، إن عنى

بذلك في الوجود فنعم ، وإن عنى بذلك في العقل فلا ، فإن العقل يعقل السواد الكلى ، ويحكم عليه بالإمكان في ذاته .

ثم إن العذر باطل بالنفوس الحادثة ، فإن لها ذواتاً مفردة وإمكاناً سابقاً على الحدوث ، وليس ثمة ما يضاف إليه . وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تدبّرها النفوس ، فهذه إضافات بعيدة ، فإن اكتفيت بهذا فلا يبعد أن يقال : معنى إمكان الحادث أن القادر عليه يمكن في حقه أن يحدثه ، فتكون إضافة إلى الفاعل مع أنه ليس منطبعاً فيه ، كما أنه إضافة إلى البدن المنفعل مع أنه لا تنطبع فيه ، ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل والنسبة إلى المنفعل ، إذ لم يكن انطباع في الموضعين فإن قيل : فقد عولم في جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ، ولم تحلوا ما أوردوه من الإشكالات .

قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ، وينحل وجه الإشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ، ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم ، والتغيير في وجوه أدتهم بما يبين تهافتهم ، ولم نتطرق للذب عن مذهب معين ، فلم نخرج لذلك عن مقصود الكتاب ، ولا نستقصي القول في الأدلة الدالة على الحدوث ، إذ غرضنا إبطال دعوام معرفة القدم ، وأما إثبات المذهب الحق فستنصف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ، إن ساعد التوفيق إن شاء الله تعالى ، ونسميه « قواعد العقائد »^(١) ونعني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم ، والله أعلم .

(١) وفي الغزالي بما وعد ، إذ ألف هذا الكتاب ، وجعله فصلاً من فصول كتاب « الأحياء » وبساطة المعلومات الواردة فيه مع ملاحظة أن الغزالي قد اعتبره صنوأ لكتاب « التهافت » تساعده على تحديد القيمة العلمية لكتاب « التهافت » في نظر الغزالي . وعلى تحديد مستوى الجماعة التي ألف لها . ثم إن هذا الترابط الوثيق بين الكتابين يفسر لنا قول الغزالي آنفاً « وبجنسه - أي علم الكلام - يتعلق الكتاب الذي صنفناه في تهافت الفلسفه » .

مسألة [٢] في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والمكان

ليعلم أن هذه المسألة فرع الأولى ، فإن العالم عندهم كما أنه أزلى لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لا نهاية لآخره ، ولا يتصور فساده ولا فناؤه ، بل لم يزل كذلك ، ولا يزال أيضاً كذلك .

وأدلةهم الأربع التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية ، والاعتراض كالاعتراض من غير فرق . فإنهم يقولون ؛ إن العالم مخلوق ، وعلته أزلية أبدية ، فكان المخلوق مع العلة ، ويقولون : إذا لم تغير العلة لم يتغير المخلوق ، وعليه بنوا منع الحدوث ، وهو بعينه جار في الانقطاع ، وهذا مسلكهم الأول .

ومسلكهم الثاني : أن العالم إذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له « بعد » فيه إثبات الزمان .

ومسلكهم الثالث : أن إمكان الوجود لا ينقطع ، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان ، إلا أن هذا الدليل لا يقوى ، فإننا نحيل أن يكون أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبداً ، لو أبقاء الله تعالى أبداً ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول . ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبوالمذيل العلاف ، فإنه قال : كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها ، فكذلك في المستقبل ؛ وهو فاسد ، لأن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقاً ولا متساوياً ، والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساوياً ، وإذا قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقل ، بل نجوز إبقاءه وإفنته ، فإنما يعرف الواقع من قسمى الممكن بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقل .

وأما مسلكهم الرابع ، فهو محال ، لأنهم يقولون : إذا عدم العالم بــ إمكان وجوده ، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافي ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ، فالمواض والأصول لا تنعدم ، وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها .

وابجواب عن الكل ما سبق :

ولإنما أفردنا هذه المسألة لأن لهم فيها دليلين آخرين .

الأول

ما تمسك به «جالينوس» إذ قال : لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام ، لظهر فيها ذبول في مدة مديدة ، والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلف السنين لا تدل إلا على هذا المقدار ، فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة ، دل على أنها لا تفسد .

الاعتراض عليه من وجوه .

الأول : أن شكل هذا الدليل أن يقال : إن كانت الشمس تفسد ، فلا بد أن يلحقها ذبول ؛ لكن الثاني محال ، فالمقدم محال ، وهذا قياس يسمى عندهم «الشرطى المتصل» ، وهذه النتيجة غير لازمة ، لأن المقدم غير صحيح ، ما لم يتصف إليه شرط آخر ، وهو قوله : إن كانت تفسد فلا بد أن تذبل ، فهذا الثاني لا يلزم هذا المقدم ^(١) إلا بزيادة شرط وهو أن نقول : إن كانت تفسد فساداً ذبوليّاً فلا بد أن تذبل في طول المدة ؛ أو يبين ^(٢) أنه لا فساد إلا بطريق الذبول حتى يلزم الثاني للمقدم ، ولا نسلم له أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول ، بل الذبول ، أحد وجوه الفساد ، ولا يبعد أن يفسد الشيء بعنة وهو على حال كماله .

الثاني : أنه لو سلم هذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول ، فمن أين عرف أنه لا يعتريها الذبول ؟ ! أما التفاتاته إلى الأرصاد فحال ، لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب ، والشمس التي يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة ^(٣) ، أو ما يقرب منه ، لونقى منها مقدار جبال مثلاً ، لكان لا يتبيّن للحس ، فلعلها

(١) يشير إلى : إن كانت الشمس تفسد فلا بد أن تذبل .

(٢) معطوف على «يصف» أي أو ما لم يبين .

(٣) هذا رأى المتقديرين . أما العلم الحديث فقد أثبت أنها أكبر من ذلك بكثير .

في الذبول وإلى الآن قد نقصن مقدار جبال فأكثُر ، والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك ، لأن تقديره في علم «المناظر» لا يعرف إلا بالتقريب ، وهذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ، ثم لو وضعت ياقوته مائة سنة ، لم يكن نقصانها محسوساً ، فعل نسبية ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرضاد كنسبة ما ينقص من الياقوته في مائة سنة ، وذلك لا يظهر للحس ، فدل أن دليله في غاية الفساد .

وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس ، يتركها العقلاء ، وأوردنا هنا هذا الواحد ، ليكون عبرة ومثالاً لما تركناه ، واقتصرنا على الأدلة الأربع التي تحتاج إلى تكلف في حل شبهاها كما سبق .

الدليل الثاني

لهم في استحالة عدم العالم أن قالوا : إن العالم لا تنعدم جواهره ، لأنه لا يعقل سبب معدم لها ، وما لم يكن منعدماً ثم انعدم ، فلابد أن يكون بسبب ، وذلك السبب لا يخلو ، إما^(١) أن يكون إرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأنه إذا لم يكن مریداً لعدمه ، ثم صار مریداً ، فقد تغير ، أو يؤدى^(٢) إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم . وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة ، يدل على استحالة العدم .

ويزيد هنا إشكال آخر أقوى من ذلك ، هو أن المراد فعل المرید لا محالة وكل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً ، إن لم^(٣) يتغير هو في نفسه ، فلابد أن يصير فعله موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً ، فإنه لو بيـ كـا كـان ، إذـ لمـ يـكـن له فعل ، والآن أيضاً لا فعل له ، فإذاـ لمـ يـفـعـلـ شـيـئـاً ؛ والعـدـمـ لـيـسـ بـشـيءـ فـكـيـفـ يـكـرـنـ فـعـلاـ ؟ ! فإذاـ أـعـدـمـ الـعـالـمـ وـتـجـدـدـ لـهـ فـعـلـ لـمـ يـكـنـ ، فـاـ ذـلـكـ الفـعـلـ ؟ ! أـهـوـ وـجـودـ الـعـالـمـ ؟ ! وـهـوـ محـالـ ، إـذـ انـقـطـعـ الـوـجـودـ ؟ ! أـوـ فـعـلـ عـدـمـ الـعـالـمـ ؟ ! وـعـدـمـ الـعـالـمـ لـيـسـ بـشـيءـ ، حـتـىـ يـكـرـنـ فـعـلاـ ، فـإـنـ أـقـلـ درـجـاتـ الفـعـلـ أـنـ يـكـونـ مـوـجـودـاـ وـعـدـمـ الـعـالـمـ لـيـسـ شـيـئـاـ مـوـجـودـاـ ، حـتـىـ يـقـالـ : هـوـ الذـيـ فـعـلـ

(١) لم يذكر مقتبلاها .

(٢) ذكر بالنسبة لإرادة القديم على أنها سبب للعدم ، احتمالين :

(أ) الاحتمال الأول أن تكون الإرادة قد تعلقت بعدمها بعد أن لم تكن متعلقة ثم أحال هذا بأنه يؤدى إلى التغير في القديم .

(ب) الاحتمال الثاني أن تكون الإرادة قد تعلقت منذ الأزل بعدها في الوقت الذي عدم فيه حتى لا يلزم تغير في القديم - وهذا الاحتمال هو ما أشار إليه بقوله «أو يؤدى» - ثم أحال هذا بأن ما استدل به في المسألة الأولى على استحالة صدور الوجود الحادث من القديم ، يدل على استحالة صدور العدم الحادث من القديم ، وفي عبارته ركة لا تخفى .

(٣) أى بصرف النظر عن مسألة تغير القديم وما تؤدى إليه من الحالات .

الفاعل ، وأوجده الموجد . ولهذا الإشكال زعموا افتراق المتكلمين في التفصي عن هذا أربع فرق ، وكل فرقة اقتحمت محلا .

أما المعتزلة فإنهم قالوا : فعله الصادر منه موجود ، وهو الفناء ، يخلقه لا في محل فينعدم العالم كله دفعة واحدة ، وينعدم الفنان المخلوق بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر ، فيتسلسل إلى غير نهاية ؛ وهو فاسد من وجوه :

أحدوها : أن الفنان ليس موجوداً معقولاً ، حتى يقدر خلقه ، ثم إن كان موجوداً فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ؟

ثم بمَ يُعدم العالم ؟ فإنه إن خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال ، لأن الحال يلاقى الحلول فيه ، فيجتمعان ولو في لحظة واحدة ، فإذا جاز اجتماعهما ، لم يكونا ضدين ، فلم يفنه ، وإن خلقه لا في العالم ولا في محل ، فنَّ أين يضاد وجوده وجود العالم ؟ !

ثم في هذا المذاهب شناعة أخرى ، وهي أن الله تعالى لا يقدر على إعدام بعض جواهر العالم دون بعض ، بل لا يقدر إلا على إحداث فناء ، يعدم جواهر العالم كلها ، لأنها إذا لم تكن في محل كان نسبةها إلى الكل على و蒂رة واحدة .

الفرقة الثانية الكرامية ، حيث قالوا : إن فعله بالإعدام ، والإعدام عبارة عن موجود ، يحدثه في ذاته تعالى الله عن قوته ، فيصير العالم به معذوماً ، وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه في ذاته ، فيصير الموجود ، به موجوداً ، وهذا أيضاً فاسد .

إذ فيه كون القديم محل الحوادث .

ثم خروج عن العقول ، إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدرة ، فإثبات شيء آخر سوى الإرادة والقدرة ، وجود المقدور وهو العالم لا يعقل ، وكذا الإعدام .

الفرقة الثالثة الأشعرية إذ قالوا : أما الأعراض فإنها تفني بأنفسها ، ولا يتصور بقاوها ، لأنه لو تصور بقاوها ، لما تصور فناؤها^(١) لهذا المعنى ، وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ، فإذا لم يخلق الله سبحانه وتعالى البقاء ، انعدمت لعدم البقاء ، وهو أيضاً فاسد .

لما فيه من مناكرة المحسوس في أن السواد لا يبقى والبياض كذلك ، وأنه متجدد الوجود ، والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل : إن الجسم متجدد الوجود في كل حالة ، والعقل القاضي بأن الشعر الذي على رأس الإنسان في يومه هو الشعر الذي كان بالأمس لا مثله ، يقضي أيضاً به في سواد الشعر . ثم فيه إشكال آخر ، وهو أن الباقي إذا بقي ببقاء ، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء ، وذلك البقاء يكون باقياً ، فيحتاج إلى بقاء آخر ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

والفرقة الرابعة طائفة أخرى من الأشعرية ، قالوا : إن الأعراض تفني بأنفسها وأما الجواهر فإنها تفني بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكوناً ، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً ، فيستحيل أن يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم . وكأن فرقى الأشعرية مالوا إلى أن الإعدام ليس بفعل إنما هو كف عن الفعل ، لما يعقلوا كون العدم فعلاً .

وقالت الفلسفه : إذا بطلت هذه الطرق ، لم يبق وجه للقول بجواز إعدام العالم .

هذا^(٢) ولو قيل بأن العالم حادث ، فإنهما مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه . وبالمجملة : عندهم كل قائم بنفسه لا في محل ، لا يتصور انعدامه بعد

(١) لعل ذلك لما هو معروف عند الأشاعرة من أن العرض لا يقوم بالعرض والبقاء عرض فلا يمكن أن يقوم بالأعراض ، فلو بقيت الأعراض زمانين لكان بقاوها بنفسها لا ببقاء زائد عليها ، وحيثئذ لا يعقل فناؤها لأن ما بالللذات لا يختلف .

(٢) أى الحكم بعدم فناء العالم ثابت عند الفلسفه حتى ولو قالوا : بأن العالم حادث ، لأنهم مع تسليمهم بحدوث النفس يدعون استحالة انعدامها ، وبالمجملة ... الخ .

وجوده ، سواء كان قد ياماً أو حادثاً ، فإذا قيل لهم : مهما أوقدت النار تحت الماء انعدم الماء ، قالوا لم ينعدم ، ولكن انقلب بخاراً ماء ، فالمادة وهي الميولي باقية في الهواء ، وهي المادة التي كانت محلاً لصورة الماء ، وإنما خلعت الميولي صورة المائية ، ولبس صورة الهوائية ، وإذا أصاب الهواء برد ، تكتف وانقلب ماء ، لا أن مادة تجددت ، بل المادة مشتركة بين العناصر ، وإنما تتبدل عليها صورها .

الجواب : أن ما ذكرتكم من الأقسام وإن أمكن أن نذهب عن كل واحد ، ونبين أن إبطاله على أصولكم لا يستقيم ، لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه ، ولكننا لا نطول به ونقتصر على قسم واحد ونقول : بم تنكرون على من يقول : الإيجاد والإعدام بإراده القادر ، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى أوجد ، وإذا أراد أعدم ، وهذا معنى كونه سبحانه قادرًا على الكمال ، وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه ، وإنما يتغير الفعل ، وأما قولكم : إن الفاعل لابد أن يصدر منه فعل ، فما الصادر منه ؟ ! قلت الصادر منه ما تجدد ، وهو العدم ، إذ لم يكن عدم ، ثم تجدد العدم ، فهو الصادر عنه .

فإن قلت : إنه ليس بشيء ، فكيف صدر عنه ؟ !

قلنا : وهو ليس بشيء ، فكيف وقع ؟ ! وليس معنى صدوره عنه ، إلا أن ما وقع ، مضارف إلى قدرته ، فإذا عقل وقوعه ، لم لا تعقل إضافته إلى القدرة ؟ ! وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم أصلاً على الأعراض والصور ، ويقول : العدم ليس بشيء ، فكيف يطرا ، وكيف يوصف بالطريان والتتجدد ؟ ! ولا نشك في أن العدم يتصور طريانه على الأعراض والصور ، فالموصوف بالطريان معقول وقوعه ، سمي شيئاً أو لم يسم ، فإضافة ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً معقول .

فإن قيل : هذا إنما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده ، فيقال له : ما الذي طرأ ؟ ! وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود ، وإنما معنى انعدام

الأعراض طريان^١ أضدادها ، التي هي موجودات ، لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشيء ، فإن ما ليس بشيء كيف يوصف بالطريان ؟ فإذا أبىض^٢ الشعر فالطاري^٣ هو البياض فقط وهو موجود ، ولا نقول : الطاري^٤ عدم السواد .

وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما : أن طريان البياض هل تضمن علم السواد أم لا ؟ ! فإن قالوا : لا ، فقد كابروا العقول ، وإن قالوا : نعم ، فالمتضمن غير المضمن أم عينه ؟ ! فإن قالوا هو عينه كان متناقضاً ، إذ الشيء لا يتضمن نفسه ، وإن قالوا : غيره ، فذلك الغير معقول أم لا ؟ ! فإن قالوا : لا ، قلنا : فيم عرفتم أنه متضمن ؟ ! والحكم عليه بكونه متضمناً اعتراف^٥ بكونه معقولاً ، وإن قالوا : نعم ، فذلك المضمن المعقول وهو علم السواد قد يقال أو حدث ؟ ! فإن قالوا : قد يقال ، فهو محال ، وإن قالوا : حدث ، فالموصوف بالحدث كيف لا يكون معقولاً^٦ ؟ ! وإن قالوا : لا قد يقال^٧ ولا حدث^٨ فهو محال ، لأنـه قبل طريان البياض ، لو قيل السوداد معدوم كان كذباً ، وبعده إذا قيل : إنه معدوم كان صدقاً ، فهو طاري^٩ لا محالة ، فهذا الطاري^{١٠} معقول ، فيجوز أن يكون متسوباً إلى قدرة قادر

الوجه الثاني : أن من الأعراض ما ينعدم عندهم لا بضده ، فإن الحركة لا ضد لها ، وإنما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم ، أعني تقابل الوجود والعدم ، ومعنى السكون عدم الحركة ، فإذا عدمت الحركة لم يطرأ سكون هو ضده ، بل هو عدم حمض ، وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال ، كانطباخ أشباح الحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين ، بل انطباخ صور المعقولات في النفس ، فإنـها ترجع إلى استفتاح وجود من غير زوال

(١) لقد ظفر في الفقرة السابقة أعني قوله « والحكم عليه بكونه متضمناً اعتراف بكونه معقولاً » وقوله « فذلك المضمن المعقول » : بما يحاول استنباطه الآن ، فهو تكرار والأولى به أن يشب إلى المطلوب ويقول : « فالموصوف بالحدث كيف لا يكون أثراً القادر ؟ ! » .

خده ، وإذا عدلت كان معناها زوال الوجود من غير استعفاب ضده ، فزوالها عبارة عن عدم مخصوص قد طرأ ؛ فعقل وقوع العدم الطارئ ؛ وما عقل وقوعه بنفسه وإن لم يكن شيئاً . عقل أن ينسب إلى قدرة القادر . فتبين بهذا أنه مهما تصور وقوع حادث بغير إرادة قديمة ، لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع عدماً أو وجوداً . والله أعلم .

مسألة [٣]

في بيان تلبيسهم

بقوهم إن الله فاعل العالم وصانعه وأن العالم صنعه و فعله
وبيان أن ذلك عجائب عندهم وليس بحقيقة

وقد اتفقت الفلاسفة — سوى الدهريه — على أن للعالم صانعاً ، وأن الله تعالى هو صانع العالم وفاعله ، وأن العالم فعله وصنعه ، وهذا تلبيس على أصلهم ؛ بل لا يتصور على مسامع أصلهم أن يكون العالم من صنع الله ، من ثلاثة أوجه :
وجه في الفاعل .
وجه في الفعل .

وجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل .

أما الذي في الفاعل فهو أنه لابد أن يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريده ، حتى يكون فاعلاً لما يريده ، والله تعالى عندهم ليس مريداً ، بل لا صفة له أصلاً . وما يصدر عنه فيلزم منه لزوماً ضروريًا .

والثاني أن العالم قديم والفعل هو الحادث .

والثالث أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه ، والواحد لا يصدر منه عندهم إلا واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مخلفات ، فكيف يصدر عنه ؟ !

ولنتحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة ، مع خيالهم في دفعه .

أما الأول

فنقول : الفاعل عبارة عن يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد ، وعندكم أن العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة ، يلزم لزوماً ضروريًا ، لا يتصور من الله تعالى دفعه ، كلزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس ، وليس هذا من الفعل في شيء ، بل من قال : إن السراج يفعل الضوء ، والشخص يفعل الظل ، فقد تجاوز ، وتوسع في التجوز توسعًا خارجًا عن الحد ، واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار منه في وصف واحد ، وهو أن الفاعل سبب على الجملة ، والسراج سبب الضوء ، والشمس سبب النور ، ولكن الفاعل لم يسم فاعلاً صانعاً ، لمجرد كونه سبباً ، بل لكونه سبباً على وجه مخصوص ، وهو وقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، حتى لو قال قائل : الجدار ليس بفاعل ، والحجر ليس بفاعل ، والحمد ليس بفاعل ، وإنما الفعل للحيوان ، لم ينكر عليه في ذلك ، ولم يكن قوله كاذبًا ، وللحجر فعل عندهم ، وهو الموى والثقل والميل إلى المركز ، كما أن للنار فعل وهو التسخين ، والمحائط فعل ، وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل ، فإن كل ذلك صادر منه وهو محال .

فإن قيل : كل موجود ليس واجب الوجود بذاته وإنما هو موجود بغيره ، فإننا نسمى ذلك الشيء مفعولاً ، ونسمى سببه فاعلاً ، ولا نبني كأن السبب فاعلاً بالطبع ، أم بالإرادة ، كما أنكم لا تبالون أنه كان فاعلاً بالآلة أم بغير آلة ، بل الفعل جنس ، وينقسم إلى ما يقع بالآلة ، وإلى ما يقع بغير آلة ، فكذلك هو جنس ، وينقسم إلى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار ، بدليل أنا إذا قلنا « فعل » بالطبع ، لم يكن قولنا « بالطبع » ضدًا لقولنا « فعل » ولا دفعاً ونقضًا له ، بل كان بياناً لنوع الفعل ، كما أنا إذا قلنا « فعل » مباشرة من غير آلة ، لم يكن نقضاً ، بل كان تنويعاً وبياناً ، وإذا قلنا « فعل » بالاختيار ، لم يكن

تكراراً مثل^(١) قولنا : حيوان إنسان ، بل كان بياناً لنوع الفعل ، كقولنا فعل بآلة ، ولو كان قولنا : « فعل » يتضمن الإرادة ، وكانت الإرادة ذاتية للفعل ، من حيث إنه فعل ، لكن قولنا « فعل » بالطبع ، متناقضاً ، كقولنا فعل ، وما فعل .

قلنا : هذه التسمية فاسدة ، ولا يجوز أن يسمى كل سبب بأى وجه كان فاعلاً ، ولا كل مسبب مفعولاً ، ولو كان كذلك ، لما صح أن يقال : الجماد لا فعل له ، وإنما الفعل للحيوان ، وهذه من الكلمات المشهورة الصادقة فإن سمي الجماد فاعلاً ، وبالاستعارة ، كما قد يسمى طالباً مريداً على سبيل المجاز ، إذ يقال : الحجر يهوى ، لأنه ي يريد المركز ويطلبه ، والطلب والإرادة حقيقة لا يتصوران إلا مع العلم بالمراد المطلوب ، ولا يتصوران إلا من الحيوان .

وأما قولكم : إن قولنا : « فعل » عام ، وينقسم إلى ما هو بالطبع ، وإلى ما هو بالإرادة ، فهو غير مسلم ، وهو قول القائل : قولنا : أراد ، عام ، وينقسم إلى من يريد الاعلم بالمراد ، وإلى من يريد ، ولا يعلم ما يريد ، وهو فاسد ، إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة ، فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة .

وأما قولكم : إن قولنا : « فعل بالطبع » ليس بنقض للأول ، فليس كذلك فإنه نقض له من حيث الحقيقة ، ولكن لا يسبق إلا الفهم التناقض ، ولا يشتد تفور الطبع عنه ، لأنه يبقى مجازاً ، فإنه لما كان سبيلاً بوجه ما ، والفاعل أيضاً سبب ، سمي فعل مجازاً .

وإذا قيل : « فعل بالاختيار » فهو تكرير على التحقيق ، كقوله : أراد وهو عالم بما أراده ، إلا أنه لما تصور أن يقال : « فعل » وهو مجاز ، ويقال : « فعل » ، وهو حقيقة ، لم تنفر النفس عن قوله « فعل بالاختيار » وكان معناه فعل فعلاً حقيقياً لا مجازياً ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازاً ، والكلام في تحريك الرأس واليد ، حتى يقال : قال برأسه أى نعم ؟ لم يستقبح أن يقال : قال بلسانه ،

(١) هو مثال للمقبول لا للممنى وإن كان وضعه ذابياً .

ونظر بعينه ، ويكون معناه نفي احتمال المجاز ، فهذا مزلة القدم ، فليتبه لحل
الخداع هؤلاء الأغياء .

فإن قيل : تسمية الفاعل فاعلا ، إنما تعرف من اللغة ، وإن فقد ظهر
في العقل أن ما يكون سبباً للشيء ، ينقسم إلى ما يكون مريداً ؛ وإلى ما
ما لا يكون ؛ ووقع النزاع في أن اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم
لا ؟ ! ولا سبيل إلى إنكاره ، إذ العرب تقول : النار تحرق ، والسيف يقطع ،
والثلج يبرد ، والسمونيا تسهل ، والخنزير يشبع ، والماء يروي . وقولنا : يضرب ،
معناه يفعل الضرب ، وقولنا تحرق ، معناه تفعل الإحرق ، وقولنا : يقطع ،
معناه يفعل القطع ، فإن قلت ، إن كل ذلك مجاز ، كنتم متحكمين فيه من
غير مستند .

وابحواب : أن كل ذلك بطريق المجاز ، وإنما الفعل الحقيق ما يكون
بالإرادة . والدليل عليه أنا لو فرضنا حادثاً توقف في حصوله على أمرتين ،
أحدهما إرادى والآخر غير إرادى ، أضاف العقل الفعل إلى الإرادى ، وكذا
اللغة ، فإن من ألقى إنساناً في النار فمات ، يقال : هو القاتل ، دون النار ،
حتى إذا قيل ما قتله إلا فلان ، صدق قائله ، فإن كان اسم الفاعل على
المريد وعلى غير المريد ، على وجه واحد ، لا بطريق كون أحدهما أصلاً وكون
الآخر مستعاراً منه ، فلم يضاف القتل إلى المريد لغة وعرفاً وعقلاً ! مع
أن النار هي العلة القريبة في القتل ، وكأن الملقى لم يتعاط إلا الجموع بينه وبين
النار ، ولكن لما كان الجموع بينه وبين النار بالإرادة ، وتتأثير النار بغير إرادة
سمى قاتلا ، ولم تسمّ النار قاتلة ، إلا بنوع من الاستعارة ، فدل أن الفاعل
من يصدر منه الفعل عن إرادته ، فإذا لم يكن الله تعالى مريداً عندهم ولا مختاراً
ل فعل العالم ، لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً .

فإن قيل : نحن نعني بكون الله تعالى فاعلا ، أنه سبب لوجود كل موجود
سواء ، وأن العالم قوامه به ، ولو لا وجود الباري تعالى لما تصور وجود العالم ،
ولو قدر عدم الباري سبحانه لانعدام العالم ، كما لو قدر عدم الشمس ، لأنعدم

الضوء ، فهذا ما نعنيه بكونه تعالى فاعلا ، فإن كان الخصم يأبى أن يسمى هذا المعنى فعلاً ، فلا مشاحة في الأسمى ، بعد ظهور المعنى .

قلنا : غرضنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً ، وإنما المعنى بالفعل والصنوع ما يصدر عن الإرادة حقيقة ، وقد نفيت حقيقة معنى الفعل ، ونطقت بلفظه تجملاً بالإسلاميين ، ولا يتم الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعنى ، فصرحوا بأن الله سبحانه وتعالى لا فعل له ، حتى يتضح أن معتقدكم مخالف لدين المسلمين ، ولا تلبسو بأن الله تعالى صانع العالم ، وأن العالم صنعه ، فإن هذه لفظة أطلقتموها ، ونفيت حقيقتها ، والمقصود من هذه المسألة الكشف عن هذا التلبيس فقط .

الوجه الثاني

في إبطال كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم ، لأنعدام الشرط في الفعل ، وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث ، والعالم عندهم قديم ، وليس بحدث ، ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه ، وذلك لا يتصور في القديم ، إذ الموجود لا يمكن لإيجاده ، فإذاً شرط الفعل أن يكون حادثاً ، والعالم قديم عندهم ، فكيف يكون فعلاً لله ، تعالى عن قويم علواً كبيراً .

فإن قيل : معنى الحادث «الموجود بعد عدم» ، فلنبحث أن الفاعل إذا أحدث ، أكان الصادر منه المتعلق به ، الوجود ، أو العدم المجرد ، أو كليهما ! ، وباطل أن يقال : إن المتعلق به العدم السابق ، إذ لا تأثير للفاعل في العدم ، وباطل أن يقال : كلامها ، إذ بان أن العدم لا يتعلق به أصلاً ، وأن العدم في كونه عدماً لا يحتاج إلى فاعل البة ، فيبقى أنه متعلق به من حيث إنه موجود ، وأن الصادر منه مجرد الوجود ، وأنه لا نسبة إليه إلا الوجود ، فإن فرض الوجود دائمًا فرست النسبة دائمة ، وإذا دامت هذه النسبة ، كان النسوب إليه أفعل^(١) وأدوم تأثيراً ، لأنه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال . بقى^(٢) أن يقال : إنه متعلق به ، من حيث إنه حادث ، ولا معنى لكونه حادثاً ، إلا أنه موجود بعد عدم ، والعدم لم يتعلق به ، فإن جعل سبق العدم وصفاً للوجود ، وقيل المتعلق به وجود مخصوص ، لا كل وجود ، وهو وجود مسبوق بالعدم ؛ فيقال : كونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل ، وصنع الصانع ؛ فإن هذا الوجود لا يتصور صدوره من الفاعل إلا والعدم سابق عليه ، وسبق العدم ليس

(١) وفي نسخة «أفضل» .

(٢) لمثله اعتراض أجزاء الفيلسوف على لسانه ضد نفسه ليدفعه فيصنفو له المقام ، وفي العبارة ركة لا تخفي .

بفعل الفاعل ، فكونه مسبوقاً بعدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به ، فاشترطه في كونه فعلاً ، اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال .

وأما قولكم: إن الموجود لا يمكن إيجاده ؛ إن عنيت به أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم ، فصحيح ، وإن عنيت به أنه في حال كونه موجوداً ، لا يكون موجوداً بموجب ، فقد بينما أنه يمكن موجوداً في حال كونه موجوداً ، لا في حال كونه معدوماً ، فإنه إنما يكون الشيء موجوداً ، إذا كان الفاعل له موجوداً ، ولا يكون الفاعل موجوداً في حال العدم ، بل في حال وجود الشيء منه ، والإيجاد مقارن لكون الفاعل موجوداً ، وكون المفعول موجوداً ، لأن عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجود ، وكل ذلك مع الوجود لا قبله ، فإذا ذكر لا إيجاد إلا لم يوجد ، إن كان المراد بالإيجاد النسبة التي بها يكون الفاعل موجوداً ، والمفعول موجوداً . قالوا : ولماذا قضينا بأن العالم فعل الله تعالى أولاً وأبداً ، وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له ، لأن المرتبط بالفاعل الوجود فإن دام الارتباط دام الوجود ، وإن انقطع ، انقطع ، لا كما تخيلتموه من أن الباري تعالى لو قدر عدمه ، ليقي العالم ، إذ ظنتم أنه كالبناء مع البناء ، فإنه ينعدم البُشَّاءُ ، وبقي البُشَّاءُ ، فإن بقاء البناء ليس بالباقي ، بل هو بالبيوسة الممسكة لتركيبيه ، إذ لو لم تكن فيه قوة ممسكة ، كالماء^(١) مثلاً ، لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه .

والجواب: أن الفعل يتعانق بالفاعل من حيث حدوثه^(٢) ، لامن حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، فإنه لا يتعانق به في ثاني حال الوجود^(٢) عندنا – وهو موجود – بل يتعانق به في حال حدوثه ، من حيث إنه حدوث وخروج من العدم إلى الوجود ، فإن نفي عنه معنى الحدوث ، لم يعقل كونه فعلاً ، ولا عقل تعلقه بالفاعل . وقولكم إن كونه حادثاً ، يرجع إلى كونه مسبوقاً بالعدم ، وكونه مسبوقاً بالعدم ، ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل – – أعني كونه مسبوقاً

(١) مثل الذي ليس فيه قوة .

(٢) في نسخة «الحدث» .

بالعدم — فالوجود الذى ليس مسبوقاً بعدم ، بل هو دائم ، لا يصلح أن يكون فعلاً للفاعل ، وليس كل ما يشرط فى كون الفعل فعلاً ينبغي أن يكون بفعل الفاعل ، فإن ذات الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته ، شرط فى كونه فاعلاً ، وليس ذلك من أثر الفاعل ، ولكن لا يعقل فعل إلا من موجود ، فكان وجود الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته شرطاً ، ليكون فاعلاً ، وإن لم يكن من أثر الفاعل .

فإن قيل : اعترضتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متاخر عنه ، فيلزم منه أن يكون الفعل حادثاً ، إن كان الفاعل حادثاً ، وقد يمكّن أن كان قدّيماً ، وإن اشترطتم أن يتاخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال ، إذ من حركة اليد فى الماء ، تحرك الماء مع حركة اليد ، لا قبلها ولا بعدها ، إذ لو تحرك بعدها ، وكانت اليد مع الماء قبل تنجيه فى حيز واحد ، ولو تحرك قبلها ، لا تفصل الماء عن اليد . وهو مع كونه معه معلوها ، وفعل من جهتها ، فإن فرضنا اليد قدّيمة فى الماء متحركة ، كانت حركة الماء أيضاً دائمة ، وهى مع دوامها معلولة ومفعولة ، ولا يمكن ذلك بفرض الدوام ، فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالى .

قلنا : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل ، بعد كون الفعل حادثاً ، كحركة الماء ، فإنها حادثة عن عدم ، فجاز أن يكون فعلاً ، ثم سواء كان متاخرأً عن ذات الفاعل ، أو مقارناً له . وإنما نحيل الفعل القديم ، فإن ما ليس حادثاً عن عدم ، فتسميته فعلاً مجاز ، مجرد لاحقيقة له . وأما المعلول مع العلة فيجوز أن يكونا حادثين ، وأن يكونا قدّيمين ، كما يقال : إن العلم القديم علة لكون القديم سبحانه عالماً ، ولا كلام فيه ، وإنما الكلام فيما يسمى فعلاً ، ومعنول العلة لا يسمى فعل العلة إلا مجازاً ، بل ما يسمى فعلاً ، فشرطه أن يكون حادثاً عن عدم ، فإن تجاوز متجرّز بتسمية القديم الدائم الوجود فعلاً لغيره ، كان متجرّزاً في الاستعارة . وقولكم : لو قدرنا حركة الماء مع الأصبع قدّيمة دائمة ، لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلاً ، تلبّس ، لأن الأصبع لا فعل لها فيه ، وإنما الفاعل ذو الأصبع وهو المريد ، ولو قدرناه قدّيماً وكانت حركة الأصبع فعلاً له ، من حيث إن كل جزء من الحركة حادثٌ عن عدم ، فهذا

الاعتبار كان فعلاً ، وأما حركة الماء ، فقد لا نقول : إنها من فعله ، بل هي من فعل الله سبحانه وعلي أي وجه كانه تكون فعلاً ، من حيث إنه حادث ، إلا أنه دائم الحدوث ، وهو فعل من حيث إنه حادث .

فإن قيل : فإذا اعترفتم بأن نسبة الفعل إلى الفاعل من حيث إنه موجود معه ، كنسبة المعلول إلى العلة ، ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة فتحن لا يعني بكون العالم فعلاً ، إلا كونه معلولاً دائم النسبة إلى الله تعالى ، فإن لم تسموا هذا فعلاً فلا مضاربة في التسميات بعد ظهور المعنى .

قلنا : ولا غرض لنا من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجلبون بهذه الأسماء من غير تحقيق ، وأن الله تعالى عندكم ليس فاعلاً تحيقًا ، ولا العالم فعله تحيقًا ، وأن إطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له ، وقد ظهر هذا .

الوجه الثالث

في استحالة كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم ، لشرط مشترك بين الفاعل والفعل ، وهو أنهم قالوا : لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد ؛ والمبدأ الأول واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلاً لله تعالى بموجب أصلهم .

فإن قالوا : العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر عنه موجود واحد ، هو أول المخلوقات ، وهو عقل مجرد ، أى هو جوهر مجرد ، قائم بنفسه ، غير متحيز ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه ، ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ، ثم يصدر منه ثالث ، ومن الثالث رابع ، وتكثر الموجودات بالتوسط .

فإن اختلاف الفعل وكثيرته :

إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما أنا نفعل بقوة الشهوة خلافاً ما نفعله بقوة الغضب .

وإما أن يكون لاختلاف المواد ، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول ، وتسود وجه الإنسان ، وتذيب بعض الجواهر ، وتصلب بعضها .

وإما لاختلاف الآلات ، كالنبار الواحد ، ينشر بالمشار ، وينحت بالقدوم ، وينقب بالمشتب .

وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط ، بأن يفعل فعلاً واحداً ، ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل .

وهذه الأقسام كلها محالة ، في المبدأ الأول ، إذ ليس في ذاته اختلاف ، ولا ثنائية ، ولا كثرة ، كما سيأتي في أدلة التوحيد ، ولا ثمت اختلاف مواد ، فإن الكلام في المعلوم الأول الذي هو المادة الأولى مثلاً ، ولا ثمت اختلاف

آلات إذ لا موجود مع الله تعالى في رتبته ، فالكلام في حدوث الآلة الأولى ، فلم يبق إلا أن تكون الكثرة في العالم صادرة عن الله تعالى بطريق التوسط كما سبق .

قلنا : فيلزم من هذا أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها أحادا ، وكل واحد معمولاً لواحد آخر فوقه ، وعلة الآخر تحته ، إلى أن ينتهي إلى معلوم لا معلوم له ، كما انتهى في جهة التصاعد إلى علة لا علة لها ، وليس كذلك ، فإن الجسم عندهم مركب من صورة و هيول ، وقد صار باجتياحهما شيئاً واحداً ، والإنسان مركب من جسم ونفس ، وليس وجود أحد هما من الآخر ، بل وجودهما جميعاً من علة أخرى ، والفالك عندهم كذلك ، فإنه جرم ذو نفس ، لم تحدث النفس بالجسم ، ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صادران من علة سواهما . فكيف وجدت هذه المركبات ، أمن علة واحدة ؟ ! فيبطل قولهم : لا يصدر من الواحد إلا واحد ، أو من علة مركبة ؟ ! فيتوجه السؤال في تركيب العلة ، إلى أن يلتقي – بالضرورة – مركب بسيط ، فإن المبدأ بسيط ، وفي الآخر تركيب ، ولا يتصور ذلك إلا بالالتقاء ، وحيث يقع التقاء يبطل قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

فإن قيل : إذا عرف مذهبنا ، اندفع الإشكال ، فإن الموجودات تنقسم : إلى ما هي في مجال ، كالأعراض والصور ؛ وإلى ما ليست في مجال ؛ وهذه تنقسم : إلى ما هي مجال لغيرها كالأجسام ، وإلى ما ليست بمجال ، كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، وهي تنقسم إلى ما يؤثر في الأجسام ونسميتها نفوساً ، وإلى ما لا يؤثر في الأجسام ، بل في النفوس ، ونسميتها عقولاً مجردة .

أما الموجودات التي تحل في المجال كالأعراض ، فهي حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنهى إلى مبدأ هو حادث من وجه دائم من وجه ، وهو الحركة الدورية وليس الكلام فيها . وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها لا في مجال ، وهي ثلاثة : أجسام ، وهي أخسها . وعقل مجردة ، وهي التي لا تتعلق بالأجسام

لا بالعلاقة الفعلية ، ولا بالانطباع فيها ، وهي أشرفها . ونفوس ، وهي أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير والفعل فيها ، فهي متوسطة في الشرف ، فإنها تتأثر عن العقول ، وتؤثر في الأجسام .

ثم الأجسام عشرة ، تسع سمات ، والعشر المادة التي هي حشو مقر فلك القمر ، والسموات التسع حيوانات لها أجرام ونفوس ، وطا ترتيب في الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول ، وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبدأه ، وقد سميـناه العقل الأول ، ولا مشاحة في الأسمى – يسمى ملكاً أو عقاً أو ما أريد – ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور : عقل ، ونفس الفلك الأقصى – وهو السماء التاسعة – وجـرم الفلك الأقصى ؛ ثم لزم من العقل الثاني : عقل ثالث ، ونفس فلك الكواكب ، وجـرمـه ؛ ثم لزم من العقل الثالث : عقل رابع ، ونفس فلك زحل ، وجـرمـه ؛ ولزم من العقل الرابع : عقل خامس ، ونفس فلك المشتري ، وجـرمـه : وهكذا ، حتى انتهي إلى العقل الذي لزم منه : عقل ، ونفسه فلك القمر ، وجـرمـه .

والعقل الأخير هو الذي يسمى العقل الفعال ؛ ولزم حشو فلك القمر – وهي المادة القابلة للكون والفساد – من العقل الفعال وطبائع الأفلاك .

ثم إن المـواد تـمـتـرـجـ بـسـبـبـ حـرـكـاتـ الكـواـكـبـ ، اـمـتـزـاجـاتـ مـخـتـلـفةـ ، تـحـصـلـ مـنـهـ الـمـعـادـنـ وـالـثـيـاتـ وـالـحـيـوانـاتـ .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقل عقل "إلى غير نهاية ، لأن هذه العقول مختلفة الأنواع ، فنـذـ ثـبـتـ لـواـحـدـ لـاـ يـلـزـمـ الـآـخـرـ .

فيخرج منه أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة ، والأفلاك تسعـة ، ومجموع هذه المبادئ الشريفة – بعد المبدأ الأول – تسعـة عشر . وحصل منه: أن تحت كل عقل من العقول الأول^(١) ثلاثة أشياء ؛ عقل ، ونفس فلك ، وجـرمـه ؛ فـلـابـدـ أـنـ يـكـونـ فـيـ مـبـادـئـ تـثـلـيـثـ لـاـ محـالـةـ ؛ وـلـاـ تـنـصـورـ كـثـرةـ فـيـ المـعـلـولـ الـأـوـلـ إـلـاـ

(١) يريد بذلك إخراج العقل العاشر فقط .

من وجه واحد ، وهو أنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ، لأن وجوب وجوده بغيره ، لا بنفسه ، وهذه معان ثلاثة مختلفة ، والأشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعانى ، فيتصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه ، وتصدر منه نفس الفلك ، من حيث إنه يعقل نفسه ، ويتصدر منه جرم الفلك ، من حيث إنه ممكن الوجود بذاته . فينبغي أن يقال : هذا التثلث من أين حصل في المعلول الأول ، ومبدؤه واحد ؟ ! فنقول : لم يتصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذي به يعقل نفسه ، ولزمه — ضرورة ، لا من جهة المبدأ — أن عقل المبدأ ، وهو في ذاته ممكن الوجود ، وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو ذاته ؛ ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد ، واحد ، ويلزم ذات المعلول — لا من جهة المبدأ بل من جهته — أمور ضرورية ، إضافية أو غير إضافية ، فتحصل بسببه كثرة ، ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة ؛ فعلى هذا الوجه يمكن أن يتلقى المركب بالبساط ، إذ لا بد من الالقاء ، ولا يمكن إلا كذلك ، فهو الذي يجب الحكم به . وهذا هو القول في تفهم مذهبهم .

قلنا : ما ذكرتموه تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، او حكاماً للإنسان عن منام رأه ، لاستدل به على سوء مزاجه ؛ او لو أورد جنسه في الفقهيات التي قصاري المطلب فيها تخمينات ، لقيل إنه ترهات ، لا تفيد غلبات الظنون .

ومداخل الاعتراض على مثلها لا تنحصر ، ولكننا نورد وجوهاً معلومة : **الأول** : هو أنا نقول : ادعّيتم أن أحد معانى الكثرة في المعلول الأول أنه ممكن الوجود ، فنقول : كونه ممكن الوجود ، عين وجوده أم غيره ؟ ! فإن كان عينه ، فلا تنشأ عنه كثرة^(١) ، وإن كان غيره ، فهلا قلتم : في المبدأ الأول

(١) يريده فقط ذئب الشيء الذي ادعوا صدوره عن هذا الجانبي ، فحيث لم يرتدا على الوجود شيئاً ، وحيث آل أمر الإمكان إلى أنه الوجود فينبغي لا يصدر عنه شيء ؛ أما الكثرة التي صدرت عن العلم بالذات والعلم بالمبدأ الأول ، فلا يريدها ففيها هنا ، لأن لها بحثاً يأق ، ولأن وحدة الوجود والإمكان لا تستلزم نفي الكثرة الناشئة من تعدد جهات أخرى .

كثرة ، لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ، فوجوب الوجود غير نفس الوجود ، فليجز صدور المخلفات منه ، هذه الكثرة ؛ فإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، قلنا : فلامعنى لإمكان الوجود إلا الوجود ، فإن قيل : يمكن أن يعرف كونه موجوداً ، ولا يعرف كونه ممكناً ، فهو غيره ، قلنا : فكذا واجب الوجود ، يمكن أن يعرف وجوده ، ولا يعرف وجوده ، إلا بعد دليل آخر ، فيليكن غيره ؛ وبالجملة الوجود أمر عام ، ينقسم إلى واجب وإلى ممكناً ، فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذا الفصل الثاني ؛ ولا فرق .

فإن قيل : إمكان الوجود له من ذاته ، وجوده من غيره ، فكيف يكون ماله من ذاته ، وما له من غيره ، واحداً؟ !

قلنا : وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود؟ ! ويمكن أن ينفي وجوب الوجود ، ويثبت الوجود ؟ والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والإثبات أصلاً ، إذ لا يمكن أن يقال : إنه موجود ، وليس بموجود ! أو واجب الوجود ، وليس بواجب الوجود ؛ ويمكن أن يقال^{إله} : موجود ، وليس بواجب الوجود ، كما يمكن أن يقال : موجود ، وليس بمكان الوجود ، وإنما تعرف الوحيدة بهذه ، فلا يستقيم تقدير ذلك في الأول ، إن صح ما ذكروه من أن إمكان الوجود غير الوجود الممكناً .

الاعتراض الثاني : هو أن نقول عقله مبدئي ، عين وجوده ، وعين عقله نفسه ، أم غيره؟ فإن كان عينه فلا كثرة في ذاته ، إلا في العبارة عن ذاته ، وإن كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الأول ، فإنه يعقل ذاته ، ويعقل غيره ، فإن زعموا أن عقله ذاته عين ذاته ، ولا يعقل ذاته ، ما لم يعقل أنه مبدأ لغيره ، فإن العقل يطابق المعقول ، فيكون راجعاً إلى ذاته ؛ فنقول : والمعلول ، عقله ذاته عين ذاته ، فإنه عقل بجوهره ، فيعقل نفسه ، والعقل والاعقل والمعقول منه أيضاً واحد ؟ ثم إذا كان عقله ذاته عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولاً لعلة ، فإنه كذلك ، والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته ، فلا كثرة إذن ، وإن

كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول ، فلتتصدر منه المخلفات . ولنترك دعوى وحدانيته من كل وجه ، إن كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة .

فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته ، وعقله ذاته هو عين ذاته ، فالعقل والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره .

باب الجواب من وجهين :

أحدهما : أن هذا المذهب لشناعته هجره « ابن سينا » وسائر الحفظين ، وزعموا أن الأول يعقل نفسه مبدأ لفيضان ما يفيض منه ، ويعقل الموجودات كلها ، بأنواعها عقلاً كلياً ، لجزئياً ، إذ استقيموا قول الفائق : المبدأ الأول لا يصدر منه إلا عقل واحد ، ثم لا يعقل ما يصدر منه ، ومعلوله عقل ، ويفيض منه : عقل ، ونفس فلك ، وجرم فلك ، ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاثة ، وعلته ومبدؤه ، فيكون المعلول أشرف من العلة ، من حيث إن العلة ، ما فاض منها إلا واحد ، وقد فاض من هذا ثلاثة أمور ، والأول ما عقل إلا نفسه ، وهذا عقل نفسه ، ونفس المبدأ الأول ، ونفس المعلولات ؛ ومن قنع أن يكون قوله في الله تعالى راجعاً إلى هذه الرببة ، فقد جعله أحقر من كل موجود : يعقل نفسه ، ويعقل غيره ؛ فإن ما يعقل غيره ويعقل نفسه أشرف منزلة منه ، إذا كان هو لا يعقل إلا نفسه .

فقد انتهى بهم التعمق في التعظيم ، إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله تعالى من حال الميت ، الذي لا خبر له بما جرى في العالم ، إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط ، وهكذا يفعل الله سبحانه بالزائغين عن سبيله والناكبين عن طريق المهدى ، المنكرين لقوله تعالى : « ما أشهدُهم خلقَ السموات والأرض ولا خلقَ أنفسهم » الطالبين بالله ظن السوء المعتقدين أن أمور الربوبية ، تستولي على كنها القوى البشرية ، المغرورين بعقولهم ، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل – صلوات الله عليهم وسلمه – وأتباعهم – رضوان

الله عليهم — فلا جرم اضطروا إلى الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجع إلى ما لو حكى في منام لتعجب منه :

الخواب الثاني : هو أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه ، إنما حاذر من لزم الكثرة ، إذ لو قال به للزم أن يقال : عقله غيره ، غير عقله نفسه ! وهذا لازم في المعلول الأول ، فينبغي ألا يعقل إلا نفسه ، لأنه لو عقل الأول أو غيره ، لكان التعقل غير ذاته ، ولا ينافي إلى علة غير علة ذاته ، ولا علة إلا علة ذاته وهو المبدأ الأول ! فينبغي ألا يعلم إلا ذاته ، وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه .

فإن قيل : لما وجد ، وعقل ذاته ! لزمه أن يعقل المبدأ الأول .

قلنا : لزمه ذلك بعلة أو بغير علة ؟ ! فإن كان بعلة ، فلا علة إلا المبدأ الأول ، وهو واحد فلا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، وقد صدر ، وهو ذات المعلول ، فالثاني كيف يصدر منه ؟ ! وإن لزم بغير علة ، فليلزم من وجود الأول موجودات كثيرة بلا علة ، ولا يلزم منها الكثرة ! فإن لم يعقل هذا من حيث إن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً ، والزائد على الواحد ممكن ، والممكن يفتقر إلى علة . فهذا اللازم في حق المعلول ، وإن كان واجب الوجود بذاته ، فقد بطل قوله : واجب الوجود واحد ، وإن كان ممكناً فلابد له من علة ، ولا علة له ، فلا يعقل وجوده . وليس هو من ضرورة المعلول الأول ، لكونه ممكناً الوجود ، فإن إمكان الوجود ضروري في كل معلول ، أما كون المعلول **بالعلة** ، ليس ضرورياً في وجود ذاته ، فكما أن كون العلة عالة بالمعلول ، ليس ضرورياً في وجود ذاته ، بل لزوم العلم بالمعلول ، أظهر من لزوم العلم بالعلة .

فيبان أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال ، فإنه لا مبدأ له وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول ، وهذا أيضاً لا مخرج منه .

الاعتراض الثالث : هو أن عقل المعلول الأول ذات نفسه عين ذاته أو غيره ؟ ! فإن كان عينه فهو محال ، لأن العلم غير المعلوم ، وإن كان غيره

فليكن كذلك في المبدأ الأول ، ويلزم منه كثرة ، ويلزم منه تربع لا تثليث بزعمهم ، وهو : ذاته ، وعقله نفسه ، وعقله مبدأ ، وأنه ممكن الوجود بذاته ! ويمكن أن يزاد أنه واجب الوجود بغيره ، فيظهر تخييس .

وبهذا يعرف تعمق هؤلاء في الموس .

الاعتراض الرابع : أن نقول التثليث لا يمكن في المعلول الأول ، فإن جرم السماء الأولى ، لزم عندهم في معنى واحد ، من ذات المبدأ ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه :

أحددها : أنه مركب من صورة وهيولي ، وهكذا كل جسم عندهم ، فلا بد لكل واحدة منها من مبدأ ، إذ الصورة تخالف الهيولي ، وليس كل واحدة على مذهبهم علة مستقلة للأخرى ، حتى يكون أحدهما بوساطة الآخر ، من غير علة أخرى زائدة عليها .

الثاني : أن الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبر ، واحتياصه بذلك القدر من بين سائر المقادير ، زائد على وجود ذاته ، إذ كان ذاته مكناً أصغر مما هو عليه ، وأكبر ، فلا بد له من مخصوص بذلك المقدار ، زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا لوجود العقل ، لأن العقل وجود مخصوص ، لا يختص بمقدار ، مقابل لسائر المقادير ، فيجوز أن يقال : العقل لا يحتاج إلا إلى علة بسيطة .

فإن قيل : سببه أنه لو كان أكبر منه لكان مستغنّ عنه في تحصيل النظام الكلى ، ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام المقصود .

فتقول : وتعين جهة النظام هل هو كاف في وجود ما فيه النظام ، أم يفتقر إلى علة موجودة ؟ ! فإن كان كافياً فقد استغنّيم عن وضع العلل ، فاحكموا بأن كون النظام في هذه الموجودات ، اقتضى هذه الموجودات بلا علة زائدة ، وإن كان ذلك لا يكفي ، بل افتقر إلى علة ، فذلك أيضاً لا يكفي للاحتياص بالمقادير ، بل يحتاج أيضاً إلى علة التركيب .

الثالث : أن الفلك الأقصى انقسم إلى نقطتين ، هما القطبان ، وهما ثابتا الوضع ، لا يفارقان وضعهما ، وأجزاء المنطقة مختلف وضعها ، فلا يخلو :
إما أن تكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهة ، فلم لزم تعين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين ؟ !

أو أجزاؤه مختلفة ، ففي بعضها خواص ليست في البعض ، فما مبدأ تلك الاختلافات ؟ ! والحرم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد بسيط ، والبسيط لا يجب إلا بسيطاً في الشكل ، وهو الكري ، ومتشابهاً في المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة ، وهذا أيضاً لا مخرج منه .

فإن قيل : لعل في المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ ، وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقي لم نطلع عليه ، وعدم عثورنا على عينه ، لا يشككنا في أن مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر عنه كثير .

قلنا : فإذا جوزتم هذا ، فقولوا : إن الموجودات كلها على كثرتها – وقد بلغت آلفاً – صدرت من المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الأقصى نفسه ، بل يجوز أن يكون قد صدرت منه جميع النفوس الملكية ، والإنسانية ، وجميع الأجسام الأرضية ، والسماوية . بأنواع كثيرة لازمة فيها ، لم تطلعوا عليها ؛ فيقع الاستغناء بالمعلول الأول .

ثم يلزم منه الاستغناء بالعلة الأولى ، فإنه إذا جاء تولد كثرة ، يقال إنها : لازمة لا بعلة ، مع أنها ليست ضرورية في وجود المعلول الأول ، جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى ، ويكون وجودها لا بعلة ، ويقال : إنها لزمنت ولا يدرى عددها ، وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الأول ، تخيل ذلك بلا علة مع الثاني ، بل لا معنى لقولنا مع الأول والثاني ، إذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا في مكان ، فما لا يفارقهما في زمان ولا مكان ، ويجوز أن يكون موجوداً بلا علة ، لم يختص أحدهما بالإضافة إليه .

فإن قيل : لقد كثرت الأشياء حتى زادت على ألف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة

فِي الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ إِلَى هَذَا الْحَدِّ ، فَلَذِكَ أَكْثَرُنَا الْوَسَائِطُ .

قلنا : قول القائل : « يبعد » هذا رجم أظن ، لا يحكم به في المقولات ، إلا أن يقول : إنه يستحيل ، فنقول : لم يستحيل ؟ ! وما المرد والفيصل مهما جاوزنا الواحد ، واعتقدنا أنه يجوز أن يلزم المعلول الأول — لا من جهة العلة — لازم واثنان وثلاثة ؟ ! فما الحيل للأربعة وخمسة وهكذا إلى الألف ؟ ! وإن فن يتحكم بمقدار دون مقدار ؟ ! فليس بعد مجاوزة الواحد مرد ، وهذا أيضاً قاطع .

ثم نقول : هذا أيضاً باطل بالمعلول الثاني ، فإنه صدر منه فلك الكواكب ، وفيه من الكواكب المعروفة المسماة ، ألف ونيف ومائتا كوكب ، وهي مختلفة العظم ، والشكل ، والوضع ، واللون ، والتأثير ، والنحوسة ، والسعادة ؛ فبعضها على صورة الحمل والثور والأسد ، وبعضها على صورة الإنسان ، ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلي ، من التبريد والتتسخين ، والسعادة والنحوسة ، وتختلف مقاديرها في ذاتها . فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد ، مع هذا الاختلاف ؛ ولو جاز هذا لجاز أن يقال : كل أجسام العالم نوع واحد في الجسمية ، فتكفيها علة واحدة ، فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها ، وطبعاتها ؛ دل على اختلافها ، فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ، ويفترى كل واحد إلى علة لصورته ، وعلة هيولاه ، وعلة لاحتصاصه بطبيعته المسخنة أو البردة ، أو المسعدة أو المنحسنة ، وعلة لاحتصاصه بموضعه ، تم لاحتصاص جملتها بأشكال البهائم المختلفة ، وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل في المعلول الثاني ، تصور في المعلول الأول وقع الاستغناء .

الاعتراض الخامس : هو أنا نقول : سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة ، والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لا تستحيون من قولكم : إن كون المعلول الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه ؟ وما الفصل بين قائل هذا ، وبين قائل — عرف وجود إنسان غائب ، وأنه ممكن الوجود ، وأنه يعقل نفسه ، وصانعه فقال — : يلزم من كونه ممكن الوجود وجود

فلك ، فيقال : وأى مناسبة بين كونه ممکن الوجود ، وبين وجود فلك منه ؟ ! وكذا يلزم من كونه عاقلا لنفسه ، ولصانعه ، شيئاً آخران ، وهذا إذا قيل في إنسان ضحل منه ، فكذا في موجود آخر ؛ إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممکن ، إنساناً كان أو ملكاً أو فلكاً ، فلست أدرى كيف يقنع الجبون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فصلاً عن العقلاه الذين يشقولون الشعر بزعمهم ^(١) في المعقولات :

فإن قال قائل : فإذا أبطلتم مذهبهم ، فماذا تقولون أنتم ؟ ! أترغمون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه ، شيئاً مختلفاً ، فنکابرون العقول ؟ ! أو تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة ، فتذكرون التوحيد ؟ ! أو تقولون : لا كثرة في العالم ، فتذكرون الحس ؟ ! أو تقولون : لزمت بالوسائل ، فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه ؟ !

قلنا : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض مهد ، وإنما غرضنا أن نشووش دعاويمهم ، وقد حصل ، على أنا نقول : ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مکابرة للمعقول ، أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقض للتوحيد ؟ ! فهاتان دعويان باطلتان ، لا برهان لهم عليهما ، فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين من واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين ، وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر ، وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول علم مريده قادر ، يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات ، والمتتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد ؟ ! فاستحالة هذا لا تعرف بضرور العقل ولا نظره ، وقد وردت به الأنبياء المؤيدين بالمعجزات ، فيجب قبوله .

وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة ، ففضول وطبع في غير مطعم ، والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفتها ، رجع حاصل نظرهم

(١) عبارة أجمعت عليها الأصول ، وهي غير ظاهرة المعنى .

إلى أن المعلول الأول ، من حيث إنه ممكّن الوجود ، صدر منه فلّاك ، ومن حيث إنه يعقل نفسه ، صدر منه نفس الفلّاك ، وهذه حماقة لا إظهار مناسبة .
 فلتتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء — صلوات الله عليهم — ولি�صدقوا فيها ؛ إذ العقل ليس يحيلها ، وليرتك البحث عن الكيفية والكمية والماهية ، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية ، ولذلك قال صاحب الشرع — صلوات الله عليه — : « تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذات الله » .

مسألة [٤]

في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم

فنقول : الناس فرقتان :

فرقة أهل الحق وقد رأوا أن العالم حادث ، وعلموا ضرورةً أن الحادث لا يوجد من نفسه ، فافتقر إلى صانع ، فعقل مذهبهم في القول بالصانع . وفرقة أخرى هم الدهرية ، وقد رأوا أن العالم قديم ، كما هو عليه ، ولم يشروا له صانعاً ، ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه . وأما الفلسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك ، وهذا المذهب بوضعه متناقض ، لا يحتاج فيه إلى إبطال .

فإن قيل : نحن إذا قلنا : إن العالم صانعاً ، لم نرد به فاعلاً مختاراً ، بفعل بعد أن لم يكن يفعل كما يشاهد في أصناف الفاعلين من الحيوان ، والنساج ، والبناء ، بل نعني به علة العالم ، ونسميه المبدأ الأول ، على معنى أنه لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره ، فإن سميته صانعاً فهو هذا التأويل .

وبيوت موجود لا علة لوجوده ، يقول عليه البرهان القطعى على قرب ، فإذا نقول : العالم ، موجوداته إما أن يكون لها علة ، أو لا علة لها ، فإن كان لها علة فذلك العلة لها علة أم لا علة لها ؟ ! وكذا القول في علة العلة ، فاما أن تتسلسل إلى غير نهاية وهو محال ، وإما أن تنتهي إلى طرف ، فالآخر علة أولى ، لا علة لوجودها ، فنسميه المبدأ الأول . وإن كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له ، فقد ظهر المبدأ الأول ، فإنه لم نعن به إلا موجوداً لا علة له ، وهو ثابت بالضرورة .

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السمات ، لأنها عدد ، ودليل

التوحيد يمنعه ، فيعرف بطلانه بالنظر في صفة المبدأ ، ولا يجوز أن يقال : إنه سماء واحدة ، أو جسم واحد ، أو شمس واحدة ، أو غيرها ، لأنه جسم ، والجسم مركب من الصورة والميول ، والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً ، وذلك يعرف بنظر ثان .

والمقصود أن موجوداً ، لا علة لوجوده ، ثابت بالضرورة والاتفاق – وإنما الخلاف في الصفات – وهو الذي نعنيه بالمبدأ الأول .

والحواب من وجهين :

أحدهما : أنه يلزم على مساق مذهبكم ، أن تكون أجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها ، وقولكم إن بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فسيبطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد ، وفي تقييم الصفات ، بعد هذه المسألة ؛

الثاني : وهو الخاص بهذه المسألة هو أن يقال : ثبت تقديرآ أن هذه الموجودات لها علة ، ولعلتها علة ، ولعلة العلة علة كذلك وهكذا إلى غير نهاية ، وقولكم : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منكم ، فإذا نقول : عرقكم ذلك ضرورة بغير وسط أو عرفتموه بوسط ؟ ! ولا سبيل إلى دعوى الضرورة ، وكل مسلك ذكرتموه في النظر ، بطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها ، وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له ، فلم^(١) يبعد أن يكون بعضها علة للبعض ، وينتهي من الطرف الآخر إلى معلوم لا معلوم له ، ولا ينتهي من الجانب الآخر إلى عله لا علة لها ؟ ! كما أن الزمان السابق ، له آخر وهو الآن الراهن ، ولا أول له .

فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ، ليست موجودة معاً في الحال ، ولا في بعض الأحوال ، والمعدوم لا يوصف بالتناهى ، وعدم التناهى ؟ فيلزمكم في النقوص البشرية المفارق للأبدان ، فإنها لا تفني عندكم ، والموجود المفارق للبدن من النقوص ، لا نهاية لأعدادها ، إذ لم تزل نطفة من إنسان ، وإنسان من

(١) يمكن اعتبارها نافية ويمكن اعتبارها استفهامية .

نقطة ، إلى غير نهاية ، ثم إن كل إنسان مات ، فقد بقيت نفسه ، وهي بالعدد غير نفس من مات قبله ، و معه ، وبعد ، وإن كان الكل بال النوع واحداً ، فعندكم في الوجود في كل حال ، نفوس لا نهاية لإعدادها .

فإن قيل : النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض ، ولا ترتيب لها ، لا بالطبع ولا بالوضع ، وإنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها ، إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام فإنها مرتبة بعضها فوق بعض ، أو كان لها ترتيب بالطبع ، كالعلل والمعلولات ، وأما النفوس فليست كذلك .

قلنا : وهذا التحكم في الوضع ليس طرده بأولى من عكسه ، فلم أحلم أحد القسمين دون الآخر ، وما البرهان المفرق ؟ !

ويم تنكرون على من يقول : إن هذه النفوس التي لا نهاية لها عندكم ، لا تخلو عن ترتيب ، إذ وجود بعضها قبل بعض ، فإن الليلي والأيام الماضية لا نهاية لها ، وإذا قدرنا وجود نفس واحدة ، في كل يوم وليلة ، كان الحال في الوجود الآن ، خارجاً عن النهاية ، واقعاً على ترتيب في الوجود ، أي بعضها بعد البعض ؛ والعلة غايتها أن يقال : إنها قبل المعلول بالطبع ، كما يقال : إنها فوق المعلول بالذات لا بالمكان ، فإذا لم يستحل ذلك في « القبل » الحقيقي الزمانى فيبغي أن لا يستحل في « القبل » الذاتي الطبيعي . وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية ، وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية ؟ وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له ؟

فإن قيل : البرهان القاطع على استحالة عمل لا نهاية لها ، أن يقال : كل واحدة من آحاد العلل ، ممكنة في نفسها أو واجبة ؟ ! فإن كانت واجبة ، فلم تفتقر إلى علة ؟ وإن كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن فيفتقر إلى علة زائدة على ذاته ، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنه .

قلنا : لفظ الممكن والواجب لفظ مهم ، إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ، ويراد بالممكن ما لوجوده علة زائدة على ذاته ؟ فإن كان المراد هذا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة ، فنقول : كل واحد ممكن : على معنى أن له علة

زائدة على ذاته ، والكل ليس بمحكم . على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه ؛ وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه ، فهو ليس بمحفهم .
فإن قيل : فهذا يؤدى إلى أن يتقوّم واجب الوجود بمحكمات الوجود ، وهو
محال .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرنا فهو نفس المطلوب ، ولا نسلم
أنه محال ، وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوّم القديم بالحوادث : والزمان
عندهم قديم ، وأحاد الدورات حادثة ، وهي ذواتُ أوائل ، والمجموع
لأول له ، فقد تقوّم ما لا أول له بذواتُ أوائل ، وصدق ذواتُ الأوائل على
الآحاد ، ولم يصدق على المجموع ، فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة ،
ولا يقال : إن للمجموع علة ، وليس كل ما صدق على الآحاد ، يلزم أن
يصدق على المجموع ، إذ قد يصدق على كل واحد ، أنه واحد ، وأنه بعض ،
 وأنه جزء ، ولا يصدق على المجموع ، وكل موضع عيناه من الأرض ، فإنه قد
استضاء بالشمس في النهار ، وأظلم بالليل ، وكل واحد^(١) حادث ، بعد أن
لم يكن ، أى له أول ، والمجموع عندهم ماله^(٢) أول .

فتبيّن أن من يجوز حوادث لا أول لها ، وهي صور العناصر الأربع
المتغيرات ، فلا يتمكّن من إنكار علل لا نهاية لها ، ويخرج من هذا ، أنه
لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول ، لهذا الإشكال ، ويرجع فرقهم
إلى التحكم المخصوص .

فإن قيل : الدورات ليست موجودة في الحال ، ولا صور العناصر ، وإنما
الموجود منها صورة واحدة بالفعل ، وما لا وجود له ، لا يوصف بالتناهي وعدم
التناهي ، إلا إذا قدر في الوهم وجودها ، ولا يبعد^(٣) ما يقدّر في الوهم ، وإن

(١) لعله يعني به المفهوم ضمناً من « الإضافة » و « الظلمة » .

(٢) ينبغي حمل « ما » على أنها نافية لا على أنها موصولة .

(٣) لو حمل معناه : على أن الوهم لا يستطيع أن يتّبع التقدير إلى غير نهاية ، لأن الذهن
محدود الطاقة ، محدود زمان الوجود ، فلا يوجد فيه ما لا نهاية له كما لا يوجد في الخارج ، لكان
حسناً ، وربه لا يريد ذلك .

كانت المقدرات أيضاً بعضها علل لبعض ، فالإنسان قد يفرض ذلك في وهمه ، وإنما الكلام في الموجود في الأعيان ، لا في الأذهان . فلا يبقى إلا نفوس الأموات وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالأبدان ، وعند مفارقة الأبدان تتحدد ، فلا يكون فيها عدد ، فضلاً عن أن توصف بأنها لا نهاية لها ، وقال آخرون : النسمة تابعة لمزاج البدن ، وإنما معنى الموت عدمها ، ولا قوام لها بجواهرها دون الجسم ، فإذاً لا وجود للنفوس ، إلا في حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنفي النهاية عنهم ، والمعدومون لا يوصفون أصلاً ، لا بوجود النهاية ولا بعدمها إلا في الوهم ، إذا فرضوا موجودين .

والجواب : أن هذا الإشكال في النفوس ، أوردهناه على « ابن سينا » و « الفارابي » والحقفين منهم ، إذ حكما بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار « أرسططليس » و « المفسرين »^(١) من الأوائل ؛ ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يتصور أن يحدث شيء يبقى أم لا ؟ فإن قالوا : لا ، فهو محال ، وإن قالوا : نعم ، قلنا : فإذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقاءه ، اجتمع إلى الآن لا محالة موجودات لا نهاية لها ، فالدورة وإن كانت منقضية ، فحصل موجود فيها^(٢) يبقى ولا ينقضى ، غير مستحيل ، وبهذا التقدير يتقرر الإشكال ، ولا غرض في أن يكون ذلك الباق ، نفس آدمي ، أو جن ، أو شيطان ، أو ملك ، أو ما شئت من الموجودات ، وهذا لازم على كل مذهب لهم ، إذ أثبتوا دورات لا نهاية لها .

(١) وفي نسخة « والمعتبرين » .

(٢) أى في زمنها .

مسألة [٥]

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل ، على أن الله واحد وأنه لا يجوز فرض اثنين ، واجب الوجود ، كل واحد منها لاعلة له

واستدلالهم على هذا بمسلكين :

السلوك الأول : قوله : إنما لو كانا اثنين ، لكان نوع وجوب الوجود مقولاً على كل واحد منها ، وما قيل عليه : إنه واجب الوجود فلا يخلو : إما أن يكون وجوب وجوده لذاته ، فلا يتصور أن يكون لغيره ، أو وجوب الوجود له لعلة ، فتكون ذات واجب الوجود معلولاً ، وقد اقتضت علة "له" وجوب الوجود ، ونحن لا نريد بواجب الوجود ، إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة ، بجهة من الجهات ، وزعموا : أن نوع الإنسان مقول على زيد وعلى عمرو ، وليس زيد إنساناً لذاته ، إذ لو كان إنساناً لذاته ، لما كان عمرو إنساناً ؛ بل لعلة جعلته إنساناً ، وقد جعلت عمرأً أيضاً إنساناً ، فتكثرت الإنسانية بتكرر المادة الحاملة لها ، وتعلقها بالمادة معلولاً ليس لذات الإنسانية ؛ فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ، إن كان لذاته ، فلا يكون إلا له ، وإن كان لعلة ، فهو إذن معلولاً ، وليس بواجب الوجود ، فقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحداً .

قلنا : قوله : نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعلة ، تقسم خطأً في وضعه ، فإننا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال ، إلا أن يراد به نفي العلة ، فنستعمل هذه العبارة فنقول : لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما ، وليس أحدهما علة للآخر ؟ ! فقولكم : إن الذي لا علة له ، لا علة له لذاته أو لسبب ، تقسم خطأً ؛ لأن نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب

له علة فائي معنى لقول القائل : إن ما لا علة له ، لا علة له إما لذاته أو لعلة ، إذ قولنا : لا علة له ، سلب مخصوص ، والسلب المخصوص ، لا يكون له علة ولا سبب ، ولا يقال فيه : إنه لذاته أو لا لذاته .

وإن عنيتم بوجوب الوجود ، وصفاً ثابتاً لواجب الوجود ، سوى أنه موجود لا علة لوجوده ، فهو غير مفهوم في نفسه ، والذى ينسبك^(١) من لفظه ، نفي العلة لوجوده ، وهو سلب مخصوص ، لا يقال فيه : إنه لذاته أو لعلة ؟ ! حتى يبني على وضع هذا التقسيم غرض . فدل أن هذا برهان من خرف^(٢) لا أصل له .

بل نقول : إن معنى قولكم : إنه واجب الوجود ، أنه لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة ، وليس كونه بلا علة معللاً أيضاً بذاته ، بل لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة أصلاً .

كيف ؟ وهذا التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات ، فضلاً عما يرجع إلى السلب ، إذ لو قال قائل : السواد لون لذاته أو لعلة ؟ ! فإن كان لذاته ، لزم أن لا تكون الحمرة لوناً ، وأن لا يكون هذا النوع – أعني الألوانية – إلا لذات السواد ، وإن كان السواد لوناً لعنة ، جعلته لوناً ، فينبغي أن يعقل سواد ليس بلون ، أى لم يجعله العلة لوناً ، فإن ما يثبت للذات ، زائداً على الذات علة ، يمكن تقدير عدمه في الوهم ، وإن لم يتحقق في الوجود ، ولكن يقال : هذا التقسيم خطأ في الوضع ، فلا يقال للسواد : إنه لون لذاته ، قوله يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته ، فكذلك لا يقال : إن هذا الموجود واجب لذاته ، أى لا علة له لذاته ، قوله يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بحال .

مسلمتهم الثاني : أن قالوا : لو فرضنا واجبي الوجود ، لكانا مماثلين من كل وجه ، أو مختلفين ، فإن كان مماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد والأثنينية ، إذ السودان هما اثنان ، إذا كان في محلين ، أو في محل واحد ، ولكن

(١) كذا . وفي بعض النسخ « يتسلك » : وكلتا المادتين نابيتان هنا ، والأول « يستفاد » .

(٢) الخرف بفتحتين فساد العقل من الكبر بفتح الباء ، وباباه « طرب » .

في وقين ، أو السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد ، هما اثنان لاختلف ذاتهما ، أما إذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ، ثم اتحد الزمان والمكان ، لم يعقل التعدد ، ولو جاز أن يقال : في وقت واحد ، في محل واحد سوادان ، لجاز أن يقال في حق كل شخص : إنه شخصان ، ولكن ليس يتبيّن بينهما مغايرة ؛ وإذا استحال المثال من كل وجه ، ولا بد من الاختلاف ، ولم يكن بالزمان ولا بالمكان ، فلا يبقى إلا الاختلاف في الذات .

ومهما اختلفا في شيء ، فلا يخلو ، إما أن يشتركا في شيء ، أو لا يشتركا في شيء ، فإن لم يشتركا في شيء فهو محال ، إذ يلزم أن لا يشتركا في الوجود ، ولا في وجوب الوجود ، ولا في كون كل واحد قائمًا بنفسه لا في موضوع .

إذا اشتراكا في شيء ، واختلفا في شيء ، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف ، فيكون ثم تركب[ُ] ونقسام بالقول . وواجب الوجود لا تركب فيه ، وكما لا ينقسم بالكمية ، فلا ينقسم أيضًا بالقول الشارح ، إذ لا تركب ذاته من أمور ، يدل القول الشارح على تعددتها ، كدلالة الحيوان والناطق ، على ما تقوم به ماهية الإنسان ، فإنه حيوان وناطق ، ومدلول لفظ الحيوان من الإنسان غير مدلول لفظ الناطق ، فيكون الإنسان مركبًا من أجزاء ، تنتظم في الحد بالفاظ ، تدل على تلك الأجزاء ، ويكون اسم الإنسان لجموعها ، وهذا لا يتصور في واجب الوجود ، ودون هذا لا تتصور الاثنيةة .

والخواب : أنه مسلم أنه لا تتصور الاثنيةة ، إلا بالمخايرة في شيء ما ، وأن المماثلين من كل وجه ، لا يتصور تغايرهما ، ولكن قولكم : إن هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول ، تحكم[ُ] محض ، فما البرهان عليه ؟ !

* * *

ولنرسم هذه المسألة على حيالها ، فإن من كلامهم المشهور ، أن المبدأ الأول لا ينقسم بالقول الشارح ، كما لا ينقسم بالكمية ، وعلى هذا يبني إثبات وحدانية الله تعالى عندهم .

بل زعموا : أن التوحيد لا يتم ، إلا بإثبات الوحدة لذات الباري سبحانه

من كل وجه ، وإثبات الوحدة ، بنى^(١) الكثرة من كل وجه ، والكثرة تتطرق إلى النوات من خمسة أوجه :

الأول : بقبول الانقسام فعلاً ، أوًّاً وهماً ، فلذلك لم يكن الجسم الواحد ، واحداً مطلقاً ، فإنه واحد بالاتصال القائم القابل للزوال ، فهو منقسم في الوهم بالكمية ، وهذا محال في المبدأ الأول .

الثاني : أن ينقسم الشيء في العقل إلى معينين مختلفين ، لا بطريق الكمية ، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة ، فإن كل واحد من الهيولى والصورة ، وإن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر ، فهما شيئاً مختلفان بالحد والحقيقة يحصل من جمومهما شيء واحد هو الجسم ، وهذا أيضاً منفي عن الله سبحانه وتعالى ، فلا يجوز أن يكون الباري سبحانه صورة في جسم ، ولا هيولي بجسم ، ولا جمومهما ، أما من جمومهما فلعلتين : إحداهما أنه منقسم بالكمية عند التجزئة ، فعلاً أو وهماً . والثانية أنه منقسم بالمعنى إلى الصورة والهيولي . ولا يكون مادة ، لأنها تحتاج إلى الصورة ، وواجب الوجود مستغن من كل وجه ، فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشيء آخر سواه ، ولا يكون صورة ، لأنها تحتاج إلى مادة .

الثالث : الكثرة بالصفات ، بتقدير العلم والقدرة والإرادة ، فإن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود ، كان وجوب الوجود مشتركاً بين الذات ، وبين هذه الصفات ، ولزمت كثرة في واجب الوجود ، وانتفت الوحدة .

الرابع : كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والفصل ، فإن السوداد سواد^(٢) ولون ، والسودادية غير الملونة في حق العقل ، بل الملونة جنس ، والسودادية فصل ، فهو مركب من جنس وفصل ، والحيوانية غير الإنسانية^(٣) في العقل ، فإن الإنسان حيوان وناطق ، والحيوان جنس ، والناطق فصل ، وهو مركب من الجنس والفصل ، وهذا نوع كثرة . فزعموا : أن هذا أيضاً منفي عن المبدأ الأول .

(١) يعني « يكون بنى ... الخ » .

(٢) كما في النسخ . ولعلها « سودادية » .

(٣) كما في النسخ . وصوابها « الناطقة » .

الخامس : كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية ، وتقدير وجود تلك الماهية ، فإن للإنسان ماهية قبل الوجود ، والوجود يرد عليها ، ويضاف إليها ، وكذا المثلث مثلا ، له ماهية وهي أنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع ، وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية ، مقوماً لها ، ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان ، وماهية المثلث ، وليس يدرى أن لها وجوداً في الأعيان أم لا ، ولو كان الوجود مقوماً ل Maherite لما تصور ثبوت Maherite في العقل قبل وجوده . فالوجود مضاد إلى الماهية ، سواء كان لا زماً بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة ، كالسماء ، أو عارضاً بعد ما لم يكن ، ك Maherite الإنسان في زيد وعمرو ، وماهية الأعراض والصور الخادنة .

فزعمو : أن هذه الكثرة أيضاً يجب أن تنفي عن الأول ، فيقال : ليست له ماهية ، والوجود مضاد إليها ، بل الوجود الواجب له ك Maherite لغيره ، فالوجود الواجب ماهية ، وحقيقة كلية ، وطبيعة حقيقة ، كما أن الإنسان ، والشجرة ، والسماء ، ماهية ، إذ لو ثبت له ماهية ، لكان الوجود الواجب لازماً لتلك الماهية ، غير مقوم لها ، واللازم تابع ومعلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ، وهو مناقض لكونه وجباً .

ومع هذا فإنهم يقولون في الباري تعالى : إنه مبدأ ، وأول ، وموارد ، وجوده ، وواحد ، وقديم ، وباق ، وعالم ، وعقل ، وعاقل ، ومعقول ، وفاعل ، ونحاق ، ومرشد ، قادر ، وحبي ، وعاشق ، ومعشوق ، ولذيد ، ومتلذذ ، وجود ، وخير محسن ، وزعموا : أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، لا كثرة فيه ، وهذا من العجائب .

فينبغى أن نحقق مذهبهم للتّفهيم أولاً ، ثم نشتغل بالاعتراض ، فإن الاعتراض على المذهب ، قبل تمام التّفهيم ، رفي في عمامة .

والعملية في فهم مذهبهم ، أنهم يقولون : ذات المبدأ الأول واحدة ، وإنما تكثر الأشياء بإضافة شيء إليه ، أو إضافته إلى شيء ، أو سلب شيء عنه ، والسلب لا يوجب كثرة في الذات المسلوب عنه ، ولا الإضافة توجب كثرة

فلا ينكرون إذن كثرة السلوب ، وكثرة الإضافات ، ولكن الشأن في رد هذه الأمور كلها إلى السلب والإضافة .

فقالوا : إذا قيل له : (أول) ، فهو إضافة إلى الموجودات بعده ، وإذا قيل (مبدأ) ، فهو إشارة إلى أن وجود غيره منه ، وهو سبب له ، فهو إضافة له إلى معلولاته ، وإذا قيل : (موجود) ، فعنده معلوم ، وإذا قيل : (جوهر) فعنده الوجود ، مسلوباً عنه الحلول في موضوع ، وهذا سلب ، وإذا قيل : (قديم) ، فعنده سلب العدم عنه أولاً ، وإذا قيل : (باقي) ، فعنده سلب العدم عند آخرًا ، فيرجع حاصل القديم والباقي ، إلى أن الوجود ليس مسبوقاً بعدم ، ولا ملحقاً بعدم وإذا قيل : (واجب الوجود) ، فعنده أنه موجود لا علة له ، وهو علة لغيره ، فيكون جمعاً بين السلب والإضافة ، إذ نفي علة له ، سلب ؟ وجعله علة لغيره ، إضافة ؟ وإذا قيل (عقل) ، فعنده أنه موجود بريء من المادة ، وكل موجود بهذه صفتة ، فهو عقل ، أي يعقل ذاته ، ويشعر بها ، ويعقل غيره ، وذات الله تعالى بهذه صفتتها ، أي هو بريء عن المادة ، فإذا ذكر هو عقل ، وهو عبارتان^(١) عن معنى واحد ، وإذا قيل : (عقل) ، فعنده أن ذاته الذي هو عقل ، له معقول ، هو ذاته ، فإنه يشعر بنفسه ، ويعقل نفسه ، فذاته معقول ، وذاته عقل ، وذاته عقل ، والكل واحد ، إذ هو (معقول) ، من حيث إنه ماهية مجردة عن المادة ، غير مستورة عن ذاته ، الذي هو عقل ، بمعنى أنه ماهية مجردة عن المادة ، لا يكون شيء مستوراً عنه ، ولا عقل نفسه ، كان عاقلاً ، ولا كان نفسه معقولاً لنفسه ، كان معقولاً ، ولا كان عقله بذاته ، لا بزيانه على ذاته ، كان عاقلاً ، ولا يبعد أن يتعدد العاقل^(٢) والمعقول ، فإن العاقل إذا عقل «كونه عاقلاً» عقله بـ «كونه عاقلاً» فيكون العاقل والمعقول واحداً بوجه ما ، وإن كان عقلنا يفارق عقل الأول ، فإن ما للأول بالفعل أبداً ، وما لنا يكون بالقوة تارة ، وبال فعل تارة أخرى . وإذا قيل : (خالق) ، (وفاعل) ،

(١) لعله يعني «يعقل ذاته» و «يعقل غيره» فردها جمياً إلى أنه «عقل» .

(٢) وفي نسخة «العقل والمعقول» .

(وباري)، وسائل صفات الفعل ، فعنده أن وجوده وجود شريف ، يفيض عنه وجود الكل فيضاناً لازماً ، وأن وجود غيره حاصل منه وتتابع لوجوده ، كما يتبع النور الشمس والأستانٌ النار ، ولا تشبه نسبة العالم إليه ، نسبة النور إلى الشمس ، إلا في كونه معلولاً فقط ، وإنما ليس هو كذلك ، فإن الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها ، ولا النار بفيضان الإستان ، فهوطبع شخص ، بل الأول عالم بذاته ، وأن ذاته مبدأ لوجود غيره ، ففيضان ما يفيض عنه معلوم له ، فليس به غفلة مما يصدر عنه ، ولا هو أيضاً كالواحد منا ، إذا وقف بين مريض وبين الشمس ، فاندفع حرّ الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ، وأنه عالم بأن كماله في أن يفيض عنه غيره — أى الظل — ؛ وإن كان الواقع أيضاً مریداً لوقوع الظل فلا يشبه أيضاً ، فإن المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه ، والعالم الراضي بوقوع الظل نفسه لا جسمه ، وفي حق الأول ليس كذلك ، فإن الفاعل منه هو العالم ، وهو الراضي — أى أنه غير كاره له — فإنه عالم بأن كماله في أن يفيض عنه غيره . بل لو أمكن أن يفرض كون الجسم المظل نفسه ، هو العالم نفسه بوقوع الظل ، وهو الراضي ، لم يكن أيضاً مساوياً للأول ، فإن الأول هو العالم وهو الفاعل ، وعلمه هو مبدأ فعله ، فإن علمه بنفسه في كونه مبدأ للكل ، علة فيضان الكل ، فإن النظام الموجود تبع لنظام المعقول ، يعني أنه واقع به ، فكونه فاعلاً غير زائد على كونه عالماً بالكل ، إذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه ، وكونه عالماً بالكل لا يزيد على علمه بذاته ، فإنه لا يعلم ذاته ، ما لم يعلم أنه مبدأ للكل ، فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاته ، ويكون الكل معلوماً عنده بالقصد الثاني ، فهذا يعني كونه فاعلاً ، وإذا قيل : (قادر) ، لم يعن به إلا كونه فاعلاً على الوجه الذي قررناه ، وهو أن وجوده وجود تفيف عنه المقدورات ، التي بفيضانها ينتظم الترتيب في الكل على أبلغ وجوه الإمكان ، في الكمال والحسن . وإذا قيل : (مرید) ، لم يعن به إلا أن ما يفيض عنه ، ليس هو غافلاً عنه ، وليس كارهاً له ، بل هو عالم بأن كماله في فرض الكل عنه ، فيحسن بهذا المعنى أن يقال : هو راض ، وجاز أن يقال للراضي :

إنه مريض ، فلا تكون الإرادة إلا عين القدرة ، ولا القدرة إلا عين العلم ، ولا العلم إلا عين الذات ، فالكل إذن يرجع إلى عين الذات ، وهذا لأن علمه بالأشياء ، ليس مأخوذاً من الأشياء ، وإلا لكان مستفيداً وصفاً أو كمالاً من غيره ، وهو مجال في واجب الوجود ، ولكن علمنا على قسمين ، (علم) شيء حصل من صورة ذلك الشيء ، كعلمنا بصورة السماء والأرض ، و(علم) آخر عنده ، كشيء لم نشاهد صورته ، ولكن صورناه في أنفسنا ، ثم أحدثناه ، فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم ، لا العلم من الوجود ، وعلم الأول بحسب القسم الثاني ، فإن تمثل النظام في ذاته ، سبب لفيضان النظام عن ذاته ، نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط في نفوسنا ، كافياً في حدوث تلك الصورة ، لكان العلم بعينه متنا ، هو القدرة بعيتها ، والإرادة بعيتها ولكننا لقصورنا ليس يمكن تصورنا ، لإيجاد الصورة ، بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متتجدة ، تنبئ من قوة شوقيّة ، ليتحرك منها معها القوة المحركة للعضل والأعصاب ، في الأعضاء الآلية ، فيتحرك بحركة العضل والأعصاب ، اليدُ أو غيرها ، ويتحرك بحركتها ، القلم أو آلة أخرى خارجها ، وتحريك المادة بحركة القلم ، كالمداد أو غيره ، ثم تحصل الصورة المنصورة في نفوسنا ، فلنذهب لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا ، قدرة ولا إرادة ، بل كانت القدرة فيها عن المبدأ الحرك للعضل ، وهذه الصورة محركة لذلك المحرّك للعضل ، الذي هو مبدأ القدرة ، وليس كذلك في واجب الوجود ، فإنه ليس مركباً من أجسام تنبئ القوى في أطرافها ، فكانت القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والذات ، منه واحداً ، وإذا قيل له : (حي) ، لم يرد به إلا أنه عالم علمًا ، يفيض عنه الوجود ، الذي يسمى فعلًا له ، فإن الحي هو الفعال الدراك ، فيكون المراد به ذاته مع إضافة إلى الأفعال ، على الوجه الذي ذكرناه ، لا كحياتنا ، فإنها لا تم إلا بقوتين مختلفتين ، ينبعث عنهما الإدراك والفعل ، فحياته عين ذاته أيضاً ، وإذا قيل له : جواد ، أريد به أنه يفيض عن الكل ، لا لغرض يرجع إليه ، وبالجود يتم بشيئين : أحدهما ، أن يكون لمنتم عليه فائدة فيما وهب له ، فإن من يهب شيئاً من هو مستغن عنه ، لا يوصف بالجود

والثاني أن لا يحتاج الجنود إلى الجنود؛ فيكون إقدامه على الجنود حاجة نفسه، وكل من يجود يمدح ويثنى عليه، أو يتخلص من مذمة، فهو مستعفٍ، وليس بجندٍ، وإنما الجنود الحقيقي لله سبحانه وتعالى، فإنه ليس يبغى به خلاصاً عن ذمٍ، ولا كمالاً مستفاداً بمدح، فيكون الجنود اسمًا منبئاً عن وجوده مع إضافة إلى الفعل، وسلب للعرض، فلا يؤدى إلى الكثرة في ذاته. وإذا قيل: خيرٌ مخصوص، فإما أن يراد به وجوده بريئاً عن النقص وإمكان العدم، فإن الشر لذاته بل يرجع إلى عدم جوهره، أو عدم صلاح حال الجوهر، وإنما فالوجود من حيث إنه وجود — خيرٌ، فيرجع هذا الاسم إلى السلب، لإمكان النقص والشر، وقد^(١) يقال: خيرٌ، لما هو السبب لنظام الأشياء، والأول مبدأ لنظام كل شيء، فهو خيرٌ، ويكون الاسم دالاً على الوجود، مع نوع إضافة، وإذا قيل: (واجب الوجود)، فمعناه هذا الوجود، مع سلب علة لوجوده، وإن حالة علة لعدمه أولاً وأخراً، وإذا قيل: (عاشق ومشعوق ولذيد وملتذ)، فمعناه هو أن كل جمال وبهاء وكمال فهو محظوظ ومعشوق لدى الكمال، ولا معنى لذاته إلا إدراك الكمال الملائم، ومن عرف كمال نفسه في إحاطته بالمعلومات — لو أحاط بها — وفي جمال صورته، وفي كمال قدرته، وقوه أعضائه، وبالجملة إدراكه لحضور كل كمال^(٢) هو ممكن له، أو أمكن أن يتصور ذلك في إنسان واحد؛ لكن^(٣) محبًا لكماله وملتذًا به، وإنما تنتقص لذاته بتقدير العدم والنقصان، فإن السرور لا يتم بما يزول أو يخشى زواله، والأول له الباء الأكمل، والجمل الأتم؛ إذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له، وهو مدرك لذاته الكمال، مع الأمان من إمكان النقصان والتزوال، والكمال الحاصل له فوق كل كمال، فحبه وعشقه لذاته الكمال فوق كل حب، والتزادة به فوق كل التزاد، بل لا نسبة للذات إلىها البتة، بل هي أجل من أن

(١) مقابل قوله «فاما أن يراد به» .

(٢) في نسخة «جمال» .

(٣) المترافق «كان» بمحنة اللام .

يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة ، إلا أن تلك المعانى ليست لها عبارات عندنا ، فلابد من الإبعاد في الاستعارة ، كما نستعيير له لفظ المريض ، والختار والفاعل ، منا ، مع القطع ببعد إرادته عن إرادتنا ، وبعد علمه وقدرته عن علمنا وقدرتنا ، ولا بعد في أن نستبشع لفظة اللذة ، فيستعمل غيرها .

والمقصود أن حاله أشرف من أحوال الملائكة ، وأحرى بأن يكون مغبوطاً ، وحال الملائكة أشرف من أحوالنا ولو لم تكن اللذة إلا في شهوة البطن والفرج ، لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة ، وليس لها اللذة – أى للمبادئ من الملائكة المجردة عن المادة – إلا في السرور بالشعور بخاصصوا به من الكمال والجمال الذى لا يخشى زواله ، ولكن الذى للأول فوق الذى للملائكة ، فإن وجود الملائكة – التي هي العقول المجردة – وجود ممكن في ذاته ، واجب الوجود بغيره ، وإمكان العدم نوع شر ونقص ، فليس شيء بريئاً عن كل شر مطلقاً سوى الأول ، فهو الخير الحمض ، وله الباء والجمل الأكمل ، ثم هو معشوق ، عشقه غيره أو لم يعشقه ، كما أنه عاقل ومعقول عقله غيره أو لم يعقله ، وكل هذه المعانى راجعة إلى ذاته ، وإلى إدراكه لذاته ، وعقله له^(١) ، وعقله لذاته ، هو عين ذاته ، فإنه عقل مجرد ، فرجع الكل إلى معنى واحد .

فهذا طريق تفهم^(٢) مذهبهم .

(١) أى لفظ « كل هذه المعانى » .

(٢) إذا كان كل ما ذكر من أول المسألة إلى هذا الموضع تفهمياً لمذهب الفلسفة ، ف Auxiliary قيمة بقية لكتابه « مقاصد الفلسفة » الذي يقول في مقدمته :

[أما بعد ، فإني التمst كلاماً ثالثياً في الكشف عن ثيارات الفلسفة ، وتناقض آرائهم ، ومكامن تلبيسهم وإنواعهم ، ولا مطبع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم ، وإعلامك معتقدهم ، فإن الوقوف على فساد المذاهب ، قبل الإحاطة بمداركها ، محال ، بل هو روى في العناية والصلة ؛ فرأيت أن أقدم على بيان تهاونهم ، كلاماً وجيزاً ، مشتملاً على حكاية مقاصدهم ، من علومهم المنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، من غير تمييز بين الحق منها ، والباطل ، بل لا أقصد إلا تفهم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجري بجرى الشو والزوابع الخارجة عن المقاصد ، وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية ، مقررونا بما اعتقاده أدلة لهم ... إلخ] .

أقول : إذا كان الغزال قد أفرد حكاية مذاهب الفلسفة كتاباً برأيه ، صور فيه تلك المذاهب =

وهذه الأمور منقسمة إلى ما لا يجوز اعتقاده ، فنبين أنه لا يصح على أصلهم ؛ وإلى ما لا يصح اعتقاده ، فنبين فساده .

توقف للرد عليها ، فآية داعية لهذا التطويل هنا في حكاية مذهبهم ؟ ! بل آية قيمة تبيّن لهذا الكتاب الذي سماه « مقاصد الفلسفة » ، بعد ما أغذناها عنه هنا بشرح المسائل التي يريد الرد عليها ، على هذا النحو من الإسهاب والتطويل ؟ !

الذى يظهر لي أن الشرح هنا جاء في موضعه ، ليرتبط تصوير المذهب بالرد عليه ، أما أن يكون كل منها في كتاب فيه تشتيت الفكر وتوزيع للذهن .

وأما الذى دعا الغزال إلى أن يؤلف كتاب « مقاصد الفلسفة » فليس هو وحده ما يقصه علينا في تلك المقدمة التي أقيمتا بعضها هنا ، وإنما هو شيء آخر وراء ذلك ، أو هو شيء آخر مع ذلك ؟ استمع إليه يقصد علينا سبب تأليفه كتاباً يصور فيه مذهب الباطنية قبل أن يستغل بالرد عليهم قال : [فابتدات بطلب كتبهم ، وجمع مقاصلاتهم ، وكان قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة التي ولدتها خواطر أهل العصر ، لا على المنهاج المعهود من سلفهم ، فجمعت تلك الكلمات ، ورتبتها ترتيباً محكماً ، مقارناً للحق ، واستوفيت الجواب عنها ، حتى أنكر أهل الحق مني ، مبالغى في تقرير حجتهم ، وقال : هذا سعي لهم فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم ، لولا تحقيقيك له ، وترتيبيك إياه ، وهذا الإنكار من وجه حق ، فلقد أنكر أحمد بن حنبل ، على الحارث الحاسبي - رحمهما الله - تصنيفه في الرد على المعتزلة ، فقال الحارث : الرد على البدعة فرض ؟ فقال أحمد : نعم ، ولكن حكى شبهتهم أولاً ، ثم أجبت عنها ، فبم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذاك بفهمه ، ولا يلتفت إلى الجواب ، أو ينظر إلى الجواب ، ولا يفهم كنهه ؟]

وما ذكره أحمد حق ، ولكن في شبهة لم تنشر ، ولم تنشر ، فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب عنها ، إلا بعد الحكاية ؛ نعم ينبعى إلا يتکلف لهم شبهة ، ولم أتكلف أنا ذلك ، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحاب المختلفين إلى ، بعد أن كان قد اتحق بهم ، وانحل مذهبهم ، وحكي أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم ، فإنهم لم يفهموا بعد حجتهم ، وذكر تلك الحجة وحكاها عنهم ؛ فلم أرض لنفسى أن يظن بي الفحفة عن أصل حجتهم ، فذلك أورتها ؛ ولا أن يظن بي أنى - وإن سمعتها - فلم أنفهمها ، فذلك قررتها ، والمقصود أنى قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ، ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان] .

فهذا الذى حدا بالغزال إلى أن يؤلف في تصوير مذهب « (الباطنية) » قبل الرد عليهم ، هو نفسه الذى حدا به ، إلى أن يؤلف في تصوير مذهب « (الفلسفه) » قبل أن يرد عليهم - لا ما حكاه لنا في مقدمة « مقاصد الفلسفة » - إذ أن الغزال كان يشعر شعوراً قوياً بأن المتكلمين من قبله لم يوقتو في الرد على الفلسفه نتيجة عدم فهمهم لمذهبهم ، استمع إليه يقول : « ولم يكن في كتب المتكلمين ، من كلامهم - يعني الفلسفه - حيث اشتغلوا بالرد عليهم ، إلا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن الأغترار بها بغافل عما ، فضلاً عن يدعى دقائق العلوم ، فعلمـتـ

ولنعد الآن إلى المراتب الخمسة في أقسام الكثرة ، ودعواهم نفيها ، ونبين عجرهم عن إقامة الدليل ، ولنرسم لكل واحدة مسألة على حيالها .

أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رى في عماية [] .

وهو لذلك يعلم أن الفلسفة كانوا يعيشون فيهم هذا النقص ، فأراد أن يتجمّل بالبراءة منه ، بتأليف هذا الكتاب «مقاصد الفلسفة» ، وإلا فما باله يطيل في كتاب «تهافت الفلسفة» شرحاً وإيضاحاً بما يجعلنا في غنى مطلق عن ذلك الكتاب ؟ ! وما باله أيضاً يتعرض في ذلك الكتاب لاماً يكن موضع خلاف بيته وبين الفلسفة ، فقد تعرض فيه لجميع مسائل المنشق وليس يخالفهم في شيء منها كما صرّح بذلك في كتاب «التهافت» وتعرض لكل مسائلهم الطبيعية ، وليس يخالفهم إلا في مسائل معدودة منها ؟ ! في حين أنه قد أسعفنا في «التهافت» بشرح ما يريد الرد عليه من آرائهم ، وعرضه عرضاً واضحاً ، قبل الرد عليه ، بحيث لا يشعر القارئ ، بأنه في حاجة إلى شيء آخر أصلاً ، فلا بد أن يكون تأليف ذلك الكتاب غرض آخر وراء التهديد لكتاب تهافت الفلسفة ، وهو ما أوضحناه .

مسألة [٦]

اتفق الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة ، للمببدأ الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة ، وزعموا أن هذه الأساى وردت شرعاً ، ويجوز إطلاقاً لغة ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة ، كما سبق . ولا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته ، كما يجوز في حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا أوصافاً له زائدة على ذاتنا ، وزعموا أن ذلك يوجب كثرة ، لأن هذه الصفات لو طرأة علينا لكننا نعلم أنها زائدة على الذات ، إذ تجددت ؛ ولو قدرت مقارنة لوجودنا من غير تأخير ، لما خرج عن كونه زائداً على الذات بالمقارنة ، فكل شيئاً إذا طرأ أحد هما على الآخر ، وعلم أن هذا ليس ذاك ، وذاك ليس هذا ، فلو افترنا أيضاً ، لعقل كونهما شيئاً ، فإذن لا تخرج هذه الصفات بأن تكون صفات مقارنة لذات الأول ، عن أن تكون أشياء سوى الذات ، فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود . وهو محال ، فلهذا أجمعوا على نفي الصفات .

* * *

فيقال لهم : وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة ، فما البرهان عليه ؟ ! فإن قول القائل : الكثرة حالة في واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات ، وفيه التزاع ، وليس استحالته معلومة بالضرورة ، فلا بد من البرهان .

وهم مسلكان :

الأول : قوله : إن البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فإما أن يستغني كل واحد منها عن الآخر في وجوده ، أو يفتقر كل واحد إلى الآخر ، أو يستغني واحد عن الآخر

ويحتاج الآخر ؟ فإن فرض كل واحد مستغنياً ، فهـما واجباً وجود ، وهذه الشـنية المطلقة ؟ وهو محـال .

ولـما^(١) أن يحتاج كل واحد منها إلى الآخر ، فلا يكون واحد منها واجـب الـوجود ، إذـ معـنى واجـب الـوجود ، ما قـوامـه بـذـاته ، وهو مـسـتـغـنـ منـ كـلـ وجهـ عنـ غـيرـه ، فـا احـتـاجـ إـلـىـ غـيرـه ، فـذـكـرـ الغـيرـ عـلـتهـ ، إـذـ لـوـ رـفـعـ ذـلـكـ الغـيرـ ، لـامـتنـعـ وجـودـهـ ، فـلاـ يـكـونـ وجـودـهـ منـ ذـاتـهـ ، بلـ منـ غـيرـهـ .

وـإنـ قـيلـ^(٢) : أحـدـهـماـ يـحـتـاجـ دونـ الآـخـرـ ، فالـذـىـ يـحـتـاجـ مـعـلـولـ ، والـواـجـبـ الـوـجـودـ هوـ الآـخـرـ ، ومـهـمـاـ كـانـ مـعـلـولاـ اـفـتـقـرـ إـلـىـ سـبـبـ ، فـيـؤـدـىـ إـلـىـ أنـ تـرـتـبـطـ ذاتـ وـاجـبـ الـوـجـودـ بـسـبـبـ .

والـاعـتـراضـ : عـلـىـ هـذـاـ أـنـ يـقـالـ : المـخـتـارـ مـنـ هـذـهـ الأـقـسـامـ هوـ القـسـمـ الآـخـيرـ . ولـكـنـ إـبـطـالـكـمـ القـسـمـ الآـلـوـنـ وهوـ التـشـنيـةـ المـطـلـقـةـ ، قـدـ بـيـنـاـ أـنـهـ لاـ بـرـهـانـ لـكـمـ عـلـيـهـ ، فـيـ المـسـأـلـةـ الآـلـيـةـ قـبـلـ هـذـهـ ، وـأـنـهـ لـاـ تـمـ إـلـاـ بـالـبـنـاءـ عـلـىـ نـفـيـ الـكـثـيرـ فـيـ هـذـهـ المـسـأـلـةـ وـمـاـ بـعـدـهـ ، فـاـ هـوـ فـرـعـ هـذـهـ المـسـأـلـةـ ، كـيـفـ تـبـنـيـ هـذـهـ المـسـأـلـةـ عـلـيـهـ ؟ـ !ـ

ولـكـنـ المـخـتـارـ أـنـ يـقـالـ : الذـاتـ فـيـ قـوـامـهـ غـيرـ مـحـتـاجـ إـلـىـ الصـفـاتـ ، الصـفـاتـ مـحـتـاجـ إـلـىـ المـوـصـفـ كـمـاـ فـيـ حـقـنـاـ .

فـيـقـيـقـ قـوـظـمـ : إـنـ الـمـخـتـارـ إـلـىـ غـيرـهـ لـاـ يـكـونـ وـاجـبـ الـوـجـودـ .

فـيـقـالـ لهمـ : إـنـ أـرـدـتـمـ بـوـاجـبـ الـوـجـودـ أـنـ لـيـسـ لـهـ عـلـةـ فـاعـلـةـ ، فـلـمـ قـلـتمـ ذـلـكـ^(٣) ؟ـ وـلـمـ اـسـتـحـالـ أـنـ يـقـالـ : كـمـاـ أـنـ ذـاتـ وـاجـبـ الـوـجـودـ قـدـيمـ ، وـلـاـ فـاعـلـ لـهـ ، فـذـكـرـ صـفـتـهـ قـدـيمـةـ مـعـهـ ، وـلـاـ فـاعـلـ لـهـ ؟ـ وـإـنـ أـرـدـتـمـ بـوـاجـبـ الـوـجـودـ

(١) الأولى أن يـحـذـفـ «ـإـمـاـ»ـ وـيـقـولـ : «ـوـإـنـ اـحـتـاجـ»ـ ليـتـقـنـ مـعـ سـابـقـ الـكـلامـ ، إـذـ هـوـ المـقـابـلـ الثـانـيـ .

(٢) هوـ المـقـابـلـ الثـالـثـ .

(٣) إـشـارـةـ إـلـىـ قـوـظـمـ باـسـتـحـالـةـ الـفـرـضـ الـذـيـ يـكـونـ فـيـهـ أـحـدـهـمـ مـحـتـاجـ إـلـىـ الآـخـرـ .

أن لا تكون له علة قابلية فهو^(١) ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل له ، فما المحيل لذلك ؟ !

فإن قيل : واجب الوجود المطلق هو الذي ليست له علة فاعلية ولا قابلية ، فإذا سلم أن له علة قابلية ، فقد سلم كونه معلوماً .

قلنا : تسمية الذات القابلة علة قابلية ، من اصطلاحكم ، والدليل لم يدل على ثبوت واجب وجود ، بحكم اصطلاحكم ، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلم والمعلمولات ، ولم يدل إلا على هذا القدر ، وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة ، لا فاعل لها ، كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقررة في ذاته ، فليطرح لفظ واجب الوجود فإنه يمكن الابس فيه ، فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره البينة ، فدعوى غيره تحكم .

فإن قيل^(٢) : كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه في القابلية ، إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر محل أيضاً إلى محل لزم التسلسل ، كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً إلى علة .

قلنا : صدقت ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضاً ، وقلنا : إن الصفة في ذاته ، وليس ذاته قائمة بغيره ، كما أن علمنا في ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليس ذاتنا في محل ، فالصفة انقطع تسلسل عليها^(٢) الفاعلية مع الذات ، إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا لصفتها ، وأما العلة القابلة فلم ينقطع تسلسلها إلا على الذات ، ومن أين يلزم أن ينتهي المحل حين تنتهي العلة ، والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو وفاء بقضية البرهان الداعي إلى واجب الوجود .

(١) الحديث عن الصفات كما هو واضح إذ هي التي أمرها مشكل في نظر الفلسفه ، ولذا فالمناسب أن يقول : « فهي ليست ... إلخ ». .

(٢) في نسخة « انقطع التسلسل عليها مع الذات ». .

وإن أريد بواجب الوجود شيءً سوى موجود ليست له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلاً ؛ ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده في ذاته وفي صفاتاته جميعاً .

* * *

السلوك الثاني قوله : إن العلم والقدرة فيما ، ليسا داخلين في ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضاً داخلة في ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالإضافة إليه ، وإن كان دائماً له ؛ ورب عارض لا يفارق ، أو يكون لازماً للماهية ، ولا يصير بذلك مقوماً لذاتها ، وإذا كان عارضاً ، كان تابعاً للذات ، وكانت الذات سبباً فيه ، فكان معلولاً ، فكيف يكون واجب الوجود . وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .

فتقول : إن عنديم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له ؛ أن الذات علة فاعلية له ، وأنه مفعول للذات ؟ فلي sis كذلك ، فإن ذلك ليس يلزم في علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ، إذ ذاتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا .

وإن عنديم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل ، فهذا مسلم ، فلم يمتنع هذا ؟ ! فإن عبر عنه بالتابع ، أو العارض ، أو المعلول ، أو ما أراده المعبر ؛ لم يتغير المعنى ، إذا لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ؛ ولم يستحيل أن يكون قائماً بالذات ، وهو مع ذلك قد يم ولا فاعل له ؟ !

فكل أدتهم هو يل بتقبیح العبارة ، بتسمیته مکننا ، وجائزأ ، وتابعأ ، ولا زاماً ومعلولاً ، وأن ذلك مستنكرأ ؛ فيقال : إن أريد بذلك أن له فاعلاً ، فلي sis كذلك ، وإن لم يرد به إلا أنه لا فاعل له ، ولكن له محل هو قائم فيه ، فليعبر عن هذا المعنى بأى عبارة أريد ، فلا استحالة فيه ..

وربما هو يل بتقبیح العبارة من وجه آخر ، فقالوا : هذا يؤدى إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ، فلا يكون غنياً مطلقاً إذا الغنى المطلق من لا يحتاج إلى غير ذاته .

وهذا كلام لفظي في غاية الركاكة ، فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل ، حتى يقال : إنه يحتاج إلى غيره ، فإذا كان لم يزل ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟ أو كيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة ، وهو كقول القائل : الكامل من لا يحتاج إلى كمال ، فالحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ، ناقصٌ ، فيقال : لا معنى لكونه كاملاً إلا وجود الكمال لذاته ، فكذلك لا معنى لكونه غنياً ، إلا وجود الصفات المنافية للحاجة ، لذاته ، فكيف تنكرون صفات الكمال التي بها تم الإلهية بمثل هذه التخييلات اللفظية .

فإن قيل : إذا أثبتم ذاتاً وصفة ، وحلولاً للصفة بالذات ، فهو تركيب ، وكل تركيب يحتاج إلى مركب ، ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسماً لأنّه مركب .

فإذا : قول القائل : كل تركيب يحتاج إلى مركب ، كقوله كل موجود يحتاج إلى موجد ، فيقال له : الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد ، فكذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ، ولا لصفاته ، ولا لقيام صفتة بذاته ، بل الكل قديم بلا علة ، وأما الجسم فإنما لم يجز أن يكون هو الأول ، لأنّه حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمـه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسماً ، كما سلـزمه لكم^(١) من بعد . وكل مسلـكـهم في هذه المسـأـلة تخـيـيلـات .

ثم إنـهم لا يقدـرون على رد جـمـيع ما يـثـبـتونـه ، إـلـى نـفـسـ الذـاتـ ، فـإـنـهمـ أـثـبـتوـواـ «ـكـوـنـهـ عـالـمـاـ»ـ وـيـلـزـمـهـ أـنـ يـكـوـنـ ذـلـكـ زـائـدـاـ عـلـىـ مـجـرـدـ الـوـجـودـ ،ـ فـيـقـالـ هـمـ :ـ أـتـسـلـمـونـ أـنـ الـأـوـلـ يـعـلـمـ غـيرـ ذـاتـهـ ؟ـ فـنـهـمـ مـنـ يـسـلـمـ ذـلـكـ ،ـ وـمـنـهـمـ مـنـ قـالـ لاـ يـعـلـمـ إـلـاـ ذـاتـهـ .ـ

فـأـمـاـ الـأـوـلـ فـهـوـ الذـىـ اـخـتـارـهـ «ـابـنـ سـيـنـاـ»ـ ،ـ فـإـنـهـ زـعـمـ أـنـهـ يـعـلـمـ الـأـشـيـاءـ كـلـهاـ

(١) فـأـلـأـصـولـ «ـعـلـيـكـمـ»ـ .

بنوع كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التي توجب تجدد الإحاطة بها تغيراً في ذات العالم .

فتقول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها ، عين علمه بنفسه ، أو غيره ؟ ! فإن قلت : إنه غيره فقد أثبت كثرة ، وتفضم القاعدة ، وإن قلت إنه عينه ، لم تتميزوا عنمن يدعى أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه ، وعين ذاته ، ومن قال ذلك ، سفه في عقله وقيل : حد الشيء الواحد ، أن يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والإثبات ، فالعلم بالشيء الواحد ، لما كان شيئاً واحداً ، استحال أن يتوهם في حال واحدة موجوداً معدوماً ، ولما لم يستحيل في الوهم أن يقدر علم الإنسان بنفسه ، دون علمه بغيره ، قيل : إن علمه بغيره غير علمه بنفسه ، إذ لو كان هو هو ، لكن نفيه نفيأ له ، وإثباته إثباتأ له ، إذ يستحيل أن يكون زيد موجوداً ، وزيد معدوماً ، أعني هو نفسه في حال واحدة ، ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه ، وكذا في علم الأول بذاته ، مع علمه بغيره ، إذ يمكن أن يتوهם وجود أحدهما دون الآخر ، فهما إذن شيئاً ، ولا يمكن أن يتوهם وجود ذاته ، دون وجود ذاته ، فلو كان الكل كذلك ، لكان هذا التوهم محالاً ، فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعلم غير ذاته فقد أثبت كثرة لا محالة .

فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني ، إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ ، فإنه حقيقة ذاته ، ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره ، إلا ويدخل الغير في علمه ، بطريق التضمن واللزوم ، ولا يبعد أن تكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات ، وإنما يمتنع أن تكون في نفس الذات كثرة .

والجواب من وجوه :

الأول ، أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدأ ، تحكم ، بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط ، فأما العلم بكونه مبدأ ، فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية إضافة إلى الذات ، ويجوز أن يعلم الذات ، ولا يعلم إضافته ؛ ولو لم تكن المبدئية إضافة ، لتكررت ذاته ، وكان له وجود وبديئية ، وهذا شيئاً ، وكما يجوز أن يعلم الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولاً ، إلى أن يعلم ، لأن كونه معلولاً إضافة له إلى علته ، فكذلك كونه علة إضافة له إلى معلوله ، فالإلزام قائم في مجرد قوله : إنه يعلم كونه مبدأ ، إذ فيه علم بالذات ، وبالمبديئية ، وهو الإضافة ، والإضافة غير الذات ، والعلم بالإضافة غير العلم بالذات ، بالدليل الذي ذكرناه وهو أنه يمكن أن يتوهם العلم بالذات ، دون العلم بالمبديئية ، ولا يمكن أن يتوهם العلم بالذات ، دون العلم بالذات ، لأن الذات واحدة .

الوجه الثاني هو أن قولكم : إن الكل معلوم له بالقصد الثاني ، كلام غير معقول ، فإنه مهما كان علمه محظياً بغيره ، كما يحيط بذاته ، كان له معلومات متغيرة ، وكان له علم بهما ، وتعدد المعلومات وتغييره ، يوجب تعدد العلم ، إذ يقبل أحد المعلومات الفصل عن الآخر في الوهم ، فلا يكون العلم بأحد هما عين العلم بالآخر ، إذ لو كان العلم بأحد هما عين العلم بالآخر ، لتعذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر ، وليس ثم آخر ، مهما كان الكل واحداً ، فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثاني .

ثم ليت شعري ، كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، إلا أنه يعرف الكل بنوع كلٍ ؟ والكليات المعلومة له لا تنتهي ، فيكون العلم المتعلق بها - مع كثرتها وتغييرها - واحداً من كل وجه .

وقد خالف « ابن سينا » في هذا غيره من الفلاسفة ، الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترزاً عن لزوم الكثرة فكيف شاركهم في نفي الكثرة

ثم باینهم في إثبات العلم بالغير ، ولا استحیاً أن يقول : إن الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ، وإنما يعلم نفسه فقط ، وأما غيره فيعرفه ويعرف أيضاً نفسه وغيره ، فيكون غيره أشرف منه في العلم ؛ ترك هذا حیاء من هذا المذهب ، واستنكافاً منه ، ثم لم يستحى من الإصرار على نفي الكثرة من كل وجه ، وزعم أن علمه بنفسه وبغيره ، بل وبجميع الأشياء ، هو ذاته من غير مزيد ، وهو عین التناقض الذي استحیاً منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه ، في أول النظر ، فإذاً ليس ينفك فريق منهم عن خزى في مذهبـه .

وهكذا يفعل الله عز وجل من ضل عن سبيله ، وظن أن الأمور الإلهية يستولى على كنهها بنظره وتخيله .

فإن قيل : إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأً على سبيل الإضافة ، فالعلم بالمضافين واحد ، إذ من عرف الابن ، عرفه بمعرفة واحدة ، وفيه العلم بالأب ، وبالأبوبة والبنوة ضمناً ، فيكثير المعلوم ويتحدد العلم ، فكذلك هو يعلم ذاته مبدأً لغيره ، فيتحدد العلم ، وإن تعدد المعلوم ، ثم إذا عقل هذا في معلوم واحد وإضافته إليه ، فلم يوجب ذلك كثرة ، فالزيادة فيها لا يوجب جنسه كثرة ، لا توجب كثرة .

وكذلك من يعلم الشيء ، ويعلم علمه بالشيء ، فإنه يعلمه بذلك العلم ، وكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه ، فيتعدد المعلوم ويتحدد العلم ، ويبدل عليه أيضاً أنكم ^(١) ترون أن معلومات الله تعالى لا نهاية لها ، وعلمه واحداً ، ولا تصفونه بعلوم لا نهاية لأعدادها ، فإن كان تعدد العلوم يوجب تعدد العلم فليكن في ذات الله تعالى عالم لا نهاية لأعدادها ، وهذا محال .

قلنا : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بعلومين ، بل يقتضي ذلك كثرة ما ، على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة ، حتى بالغوا فقالوا : لو كانت للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرة ، فلم يعلموا شيئاً واحداً له حقيقة ، ثم يوصف بالوجود ، بل زعموا :

(١) خطاب من الفلاسفة للمتكلمين .

أن الوجود مضاد إلى الحقيقة وهو غيره ، فيقتضي كثرة . فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة ، إلا يلزم فيه نوع كثرة أجل وأبلغ من اللازم في تقدير وجود مضاد إلى ماهية .

وأما العلم بالابن ، وكذا سائر المضافات ، ففيه كثرة ، إذ لابد من العلم بذات الابن ، وذات الأب ، وهما علمان ؛ وعلم ثالث وهو الإضافة . نعم هذا الثالث م ضمن بالعلمين السابقين ، إذ هما من شرطه وضرورته ، وإنما لم يعلم المضاف أولاً ، لا تعلم الإضافة ، فهي علوم متعددة ، بعضها مشروط بالبعض . فكذلك إذا علم الأول ذاته مضافاً إلى سائر الأجناس والأنواع ، لكونه مبدأ لها ، افتقر إلى أن يعلم ذاته ، وآحاد الأجناس ، وأن يعلم إضافة نفسه بالمبتدئية إليها ، وإنما لم يعقل كون الإضافة معلومة له .

وأنا قوله : إن من علم شيئاً ، علم كونه عالماً ، بذلك العلم نفسه ، فيكون المعلوم متعددًا ، والعلم واحداً . فليس كذلك ، بل يعلم كونه عالماً بعلم آخر ينتهي إلى علم يغفل عنه ، ولا يعلمه ، ولا نقول : يتسلسل إلى غير نهاية ، بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه ، وهو غافل عن وجود العلم ، لا عن وجود المعلوم ، كالذى يعلم السواد ، وهو في حال علمه مستغرق النفس بمعلومه ، الذى هو سواد ، وغافل عن علمه بالسواد ، وليس ملتفتاً إليه ، فإن التفت إليه ، افتقر إلى علم آخر ، إلى أن ينقطع التفاته .

وأنا قوله : إن هذا يقلب عليكم في معلومات الله سبحانه وتعالى ، فإذا بها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد ، فنقول : نحن لم نخوض في هذا الكتاب خوض المهددين ، بل خوض الادميين المترضين ، ولذلك سميّنا الكتاب « تهافت الفلسفه » لا تمهيداً لحق ، فليس يلزمنا الجواب عن هذا .

فإن قيل : إننا لا نلزمكم مذهب فرق معينة من الفرق ، فأما ما ينقلب على كافة فرق الخلق ، وتستوى الأقدام في إشكاله ، فلا يجوز لكم إيراده ، وهذا الإشكال منقلب عليكم ، ولا يحصى لأحد من الفرق عنه .
قلنا : لا ، بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين

القطعية ، وتشكيكم في دعواكم . وإذا ظهر عجزكم ، ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية ، لا تناول بنظر العقل ، بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها ، ولذلك قال صاحب الشرع – صلوات الله عليه – : « تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذات الله » ، فما إنكاركم على هذه الفرقة ؟ ! المعتقدة بصدق الرسول – صلوات الله وسلامه عليه – بدليل المعجزة ، المقتصرة في قضية العقل ، على إثبات ذات المرسل ، الختارة عن النظر في الصفات بنظر العقل ، المتبعه صاحب الشرع ، فيما أتي به من صفات الله تعالى ، المفتقدة لإثره ، في إطلاق « العالم ، والمرشد ، والقادر ، والحي ، » ، المتنية عن إطلاق ما لم يأذن فيه ، المعرفة بالعجز عن درك العقل حقيقته .

وإنما إنكاركم عليهم بحسبهم إلى الجهل ، بمسالك البراهين ، ووجه ترتيب المقدمات ، على أشكال المقايس ، ودعواكم أنا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية ، وقد بان عجزكم ، وتهافت مسالككم ، وافتضاحكم في دعوى معرفتكم ، وهو المقصود من هذا البيان ، فأين من يدعي أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات ؟

فإن قيل : لهذا الإشكال إنما يلزم « ابن سينا » حيث زعم أن الأول يعلم غيره ، فأما المحققون من الفلاسفة ، فقد اتفقوا على أنه لا يعلم إلا نفسه ، فيندفع هذا الإشكال

فقول : ناهيكم خزيأً بهذا المذهب ، ولو لا أنه في غاية الركاكة ، لما استنكف المتأخرون عن نصرته ؛ ونحن نتبه على وجه الخزي فيه ، فإن فيه تفضيل معلولاته عليه ، إذ الملك والإنسان ، وكل واحد من العقلاه ، يعرف نفسه وببدأه ، ويعرف غيره ؛ والأول لا يعرف إلا نفسه ، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس ، فضلاً عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها ، تعرف أموراً آخر سواها ، ولا شك في أن العلم شرف ، وأن عدمه نقصان ، فأين قوهم : إنه عاشق ومعشوق ، لأن له البهاء الأكمل ، والجمال الأتم ، وأى جمال لوجود بسيط ، لا ما هية له ولا حقيقة ، ولا خبر له بما يجري في العالم ، ولا بما يلزم

ذاته ، ويصدر عنه ؟ ! وأى نقصان في عالم الله تعالى يزيد على هذا ؟ ! ولitetجب العاقل من طائفه ، يتعمقون في المقولات بزعمهم ، ثم ينتهي آخر نظرهم ، إلى أن رب الأرباب ، وسبب الأسباب ، لا علم له أصلًا بما يجري في العالم ، وأى فرق بينه وبين الميت — تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيراً — إلا في علمه بنفسه ؟ ! وأى كمال في علمه بنفسه ، مع جهله بغيره ، وهذا مذهب تغى صورته في الافتضاح عن الإطناب والإياضاح . ثم يقال هؤلاء لم تتخلصوا من الكثرة ، مع اقتحام هذه الخازى أيضًا ، فإننا نقول : علمه بذاته ، عين ذاته أو غير ذاته ؟ ! فإن قلتم : إنه غير ذاته ، فقد جاءت الكثرة ، وإن قلتم : إنه عين ذاته ، فما الفصل بينكم وبين قائل : إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ، وهذه حماقة ، إذ يعقل وجود ذاته في حالة ، هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تزول غفاؤه ، ويتتبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته ، غير ذاته لا حالة .

فإن قلتم : إن الإنسان قد يخلو عن العلم بذاته ، فيطراً عليه ، فيكون غيره لا حالة .

فنقول : الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة ، فإن عين الشيء لا يجوز أن يطراً على الشيء ، وغير الشيء إذا قارن الشيء ، لم يصر هو هو ، ولم يخرج عن كونه غيراً ، فبأن كان الأول لم يزل عالماً بذاته لا يدل على أن علمه بذاته عين ذاته ، ويتسع الوهم لتقدير الذات ، ثم طريان الشعور ، ولو كان هو الذات بعينه ، لما تصور هذا التوهم .

فإن قيل : ذاته عقل وعلم ، فليس له ذات ثم علم قائم بها . قلنا : الحماقة ظاهرة في هذا الكلام ، فإن العلم صفة وعرض يستدعي موصوفاً . وقول القائل : هو في ذاته عقل وعلم ، كقوله : هو قدرة وإرادة ، وهو قائم بنفسه ولو قيل به ؛ فهو كقول القائل في سواد وبياض : إنه قائم بنفسه ، وفي كمية وتربيع وتثليث ، إنه قائمة بنفسه ، وكذا في كل الأعراض ، وبالطريق التي يستحيل أن تقوم صفات الأجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات ،

بعين ذلك الطريق يعلم أن صفات الأحياء ، من العلم والحياة والقدرة والإرادة أيضاً ، لا تقوم ب نفسها ، وإنما تقوم بذات ، فالحياة تقوم بالذات ، فتكون حياته بها ، وكذلك سائر الصفات ، فإذا لم يقنعوا بسلب الأول سائر الصفات ، ولا بسلبه الحقيقة والماهية ، حتى سلبوه أيضاً القيام بنفسه ، وردوه إلى حقائق الأعراض والصفات التي لا قوام لها ب نفسها .

على أنا سنبين بعد هذا عجزهم عن إقامة الدليل على كونه سبحانه عالماً بنفسه وبغيره ، في مسألة مفردة ، إن شاء الله تعالى .

مسألة [٧]

في إبطال قوله : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل وأنه لا يتطرق إليه انقسام ، في حق العقل ، بالجنس والفصل

وقد اتفقا على هذا ، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسى ، لم ينفصل عنه بمعنى فصلى ، فلم يكن له حد ، إذ الحد ينتمي من الجنس والفصل ، وما لا ترکب فيه فلا حد له ، وهذا نوع من التركب .

وزعموا : أن قول القائل : إنه يساوى المعلول الأول ، في كونه موجوداً ، وجوهراً ، وعلة لغيره ، وبيانه بشيء آخر لا محاولة ، فليس هذا مشاركة في الجنس ، بل هو مشاركة في لازم عام ، وفرق بين الجنس واللازم في الحقيقة ، وإن لم يفترقا في العموم ، على ما اعرف في المنطق ، فإن الجنس الذاتي ، هو العام المقول في جواب ما هو ، ويدخل في ماهية الشيء المحدود ، ويكون مقوماً للذاته ، فكون الإنسان حياً ، داخل في ماهية الإنسان - أعني الحيوانية - فكان جنساً ، وكونه ولوداً ، ومثليقاً ، لازم له ، لا يفارقه قط ، ولكنه ليس داخلاً في الماهية ، وإن كان لازماً عاماً ، ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يتماري فيها .

وزعموا : أن الوجود لا يدخل قط في ماهيات الأشياء ، بل هو مضاد إلى الماهية ، إما لازماً لا يفارق كالسماء ، أو وارداً بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة ، فالمشاركة في الوجود ليست مشاركة في الجنس .

وأما مشاركته في كونه علة لغيره ، كسائر العلل ، فهي مشاركة في إضافة لازمة ، لا تدخل أيضاً في الماهية ، فإن المبدئية والوجود لا يقوم واحداً منها الذات ، بل يلزمان الذات ، بعد أن تقوم الذات بأجزاء ماهيتها ، فيليست المشاركة فيه إلا مشاركة في لازم عام ، يتبع الذات لزومه ، لا في جنس ؛ ولذلك لا تحد الأشياء إلا بالمقومات ، فإن حدت باللوازم ، كان ذلك رسمياً ، للتمييز لا لتصوير حقيقة الشيء ، فلا يقال في حد المثلث : إنه الذي تساوى

زواياه القائمتين ؛ وإن كان ذلك لازماً عاماً لكل مثلث ؛ بل يقال : إنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع .

وكذلك المشاركة في كونه جوهراً : فإن معنى كونه جوهراً ، أنه موجود لا في موضوع ؛ والموجود ليس بجنس ، فبأن يضاف إليه أمر سلبي — وهو أنه لا في موضوع — لا يصير جنساً مقوماً؛ بل لو أضيف إليه إيجابه ، وقيل : موجود في موضوع ، لم يصر جنساً في العرض ؛ وهذا لأن من عرف الجوهر بحده الذي هو كالرسم له ، وهو « أنه موجود لا في موضوع » ، فليس يعرف كونه موجوداً ، فضلاً عن أن يعرف أنه في موضوع أو لا في موضوع ؛ بل معنى قولنا في رسم الجوهر : إنه « الموجود لا في موضوع » (أى^(١)) أنه حقيقة ما ، إذا وجد ، وجد لا في موضوع ؛ ولستنا نعني به^(٢) ، أنه موجود بالفعل حالة التحديد ، فليست المشاركة فيه مشاركة في الجنس .

بل المشاركة في مقومات الماهية ، هي المشاركة في الجنس ، الخوج إلى المبادئ بعده بالفصل ، وليس للأول ماهية ، سوى الوجود الواجب ؛ فالوجود الواجب طبيعة « حقيقة » ، ماهية في نفسه ، هو له لا لغيره ، وإذا لم يكن وجوب الوجود إلا له ، لم يشاركه غيره ، فلم ينفصل عنه بفصل نوعي ، فلم يكن له حد .

فهذا تفهم مذهبهم :

والكلام عليه من وجهين مطالبة وإبطال .

أما المطالبة فهي أن يقال : هذا حكاية المذهب ، فبم عرفتم استحالته ذلك في حق الأول ؟ ! حتى بنتم عليه نفي الاثنينية ، إذ قلت : إن الثاني ينبغي أن يشاركه في شيء وبيانه في شيء ، والذى فيه ما يشارك به ، وما يبيان به ، فهو مركب ، والمركب محال .

فقولك : هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولا دليل عليه

(١) كذا في الأصول ، وواضح أن وجودها يخل بالمعنى فهي زائدة .

(٢) يعني بباب الجوهر .

إلا قولكم المحكى عنكم في نفي الصفات ، وهو أن المركب من الجنس والفصل ، مجتمع من أجزاء ، فإن كان يصح لواحد : من الأجزاء ، أو الجملة ، في حال وجود دون الآخر ؛ فهو واجب الوجود دون ما عداه ؛ وإن كان لا يصح للأجزاء ، وجود ، دون المجتمع ، ولا للمجتمع وجود دون الأجزاء ، فالكل معلوم محتاج .

وقد تكلمنا عليه في الصفات . وبيننا أن ذلك ليس بمحال ، في قطع تسلسل العلل ، والبرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل .

فأما العظام التي اخترعتموها في لزوم اتصف واجب الوجود بها ، فلم يدل عليها دليل ؛ فإن كان واجب الوجود ، ما وصفوه به ، وهو أنه لا يكون فيه كثرة ، فلا يحتاج في قوامه إلى غيره ، فلا دليل إذن على إثبات واجب الوجود ؛ وإنما الدليل دل على قطع التسلسل فقط ، وهذا قد فرغنا منه في الصفات . وهو في هذا النوع أظهر .

فإن انقسام الشيء إلى الجنس والفصل ، ليس كانقسام الموصوف إلى ذات وصفة ، فإن الصفة غير الذات ، والذات غير الصفة ؛ والنوع ليس غير الجنس من كل وجه ، فهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة ؛ فإذا ذكرنا الإنسان ، فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق ؛ فقول القائل : إن الإنسانية هل تستغني عن الحيوانية ، كقوله : إن الإنسانية هل تستغني عن نفسها ، إذا انضم إليها شيء آخر ، فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف . ومن أى وجه يستحيل أن تقطع سلسلة المعلولات ، على علتين ، إحداهما علة السموات ، والأخرى علة العناصر ، أو إحداهما علة العقول ، والأخرى علة الأجسام كلها ؟ ! وتكون بينهما مبادنة ومقارنة في المعنى ، كما بين الحمرة والحرارة في محل واحد ، فإنهما يتباينان في المعنى ، من غير أن نفرض في الحمرة تركيباً جنسياً وفصلياً ، بحيث يقبل الانفصال ، بل إن كانت فيه كثرة ، فهي نوع كثرة^(١) لا تقدر في وحدة الذات .

(١) أي كما قالوا : إن الواجب يشارك غيره في كونه موجوداً ، وجوهراً ، وعلة لنميره ، ولما كانت هذه المشاركة ، ليست في مقومات الماهية ، لم تخرج بالواجب عن وحدته .

فَنَّ أَىْ وِجْهٍ يَسْتَحِيلُ هَذَا فِي الْعَلْلَ؟ ! وَبِهَذَا يَتَبَيَّنُ عَجْزُهُمْ عَنْ نَفْيِ إِلَهِينَ
صَانِعِينَ

فَإِنْ قِيلَ : إِنَّمَا يَسْتَحِيلُ هَذَا ، مِنْ حِيثِ إِنْ مَا بِهِ الْمَبَايِنَةُ بَيْنَ الذَّاتَيْنِ ،
إِنْ كَانَ شَرْطًا فِي وُجُوبِ الْوُجُودِ ، فَيَنْبَغِي أَنْ يَوْجُدَ لِكُلِّ وَاجِبٍ وَجُودٌ ،
فَلَا يَتَبَيَّنُ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هَذَا شَرْطًا ، وَلَا الْآخِرُ شَرْطًا ، فَكُلُّ مَا لَا يَشْرُطُ
فِي وُجُوبِ الْوُجُودِ ، فَوُجُودُهُ مُسْتَغْنِي عَنْهُ ، وَيَتَمُّ وُجُوبُ الْوُجُودِ بِغَيْرِهِ .

قُلْنَا : هَذَا عِينُ مَا ذَكَرْتُمُوهُ فِي الصَّفَاتِ ، وَقَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْهِ ، وَمِنْشَا التَّلَبِيسِ
فِي جَمِيعِ ذَلِكِ ، فِي لَفْظِ « وَاجِبُ الْوُجُودِ » ، فَلِيُطْرَحُ ؛ فَإِنَّا لَا نَسْلِمُ أَنَّ الدَّلِيلَ
يَدْلِيْلٌ عَلَى « وَاجِبِ الْوُجُودِ » ، إِنْ لَمْ يَكُنْ الْمَرَادُ بِهِ « مُوْجُودٌ لَا فَاعِلٌ لَهُ قَدِيمٌ »
فَإِنْ كَانَ الْمَرَادُ هَذَا ، فَلِيُتَرَكَ « وَاجِبُ الْوُجُودِ » ، وَلِيُبَيَّنَ : أَنْ مُوْجُودًا لَا عِلْمٌ
لَهُ وَلَا فَاعِلٌ ، يَسْتَحِيلُ فِي دُلُوكِ التَّعْدُدِ وَالْتَّبَيَّنِ ، وَلَا يَقُولُ عَلَيْهِ دَلِيلٌ .

فَيَقِيْقَتُ قَوْفُمْ : إِنْ ذَلِكَ^(١) هُلْ هُوَ شَرْطٌ فِي « أَنْ لَا تَكُونَ لَهُ عِلْمٌ^(٢) » ، فَهُوَ
هُوْسٌ ، فَإِنْ مَا لَا عِلْمٌ لَهُ قَدْ بَيَّنَا أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ كُونَهُ لَا عِلْمٌ لَهُ ، حَتَّى يَطْلُبَ
شَرْطَهُ ؛ وَهُوَ كَقُولُ الْقَائِلِ : إِنَّ السَّوَادِيَّةَ هُلْ هُوَ شَرْطٌ فِي كُونِ الْأَلْوَنِ لَوْنًا؟ ! فَإِنْ
كَانَ شَرْطًا ، فَلِمَ كَانَ الْحُمْرَةُ لَوْنًا؟ ! فَيَقُولُ : أَمَا فِي حَقِيقَتِهِ^(٣) فَلَا يَشْرُطُ
وَاحِدٌ مِنْهُمَا^(٤) – أَعْنِي ثَبَوتُ حَقِيقَةِ الْأَلْوَنِيَّةِ فِي الْعُقْلِ^(٥) – ، وَأَمَا فِي وَجُودِهِ^(٦) ،
فَالشَّرْطُ أَحَدُهُمَا لَا يَعْيَنُهُ – أَىْ لَا يَعْكُنُ جَنْسَ الْوُجُودِ إِلَّا وَلِهِ فَصْلٌ – ،

(١) يَشِيرُ إِلَى « مَا بِهِ الْمَبَايِنَةُ بَيْنَ الذَّاتَيْنِ » يَعْنِي الْفَصْلِ الَّذِي يَمْيِنُ ذَاتَيْنِ عَنْ أَخْرَى .

(٢) قَدْ مَرَ بِنَا أَنْ اعْتَرَضُهُمْ كَانَ هَكُذا : إِنْ مَا بِهِ الْمَبَايِنَةُ بَيْنَ الذَّاتَيْنِ ، إِنْ كَانَ شَرْطًا
فِي وُجُوبِ الْوُجُودِ . . . إِلَيْهِ فَاقْتَرَحَ النَّازِلُ عَلَيْهِمْ – إِبْعَادُ الْلَّبْسِ – أَنْ يَوْضِعَ « مُوْجُودٌ لَا عِلْمٌ لَهُ »
بَدْلَ « وَاجِبُ الْوُجُودِ » ، فَفِي ضَرُورَةِ هَذَا التَّعْدِيلِ ، يَقُولُ النَّازِلُ : قَوْلَكُمْ : هَلْ هَذَا الْفَصْلُ شَرْطٌ
فِي أَنْ لَا تَكُونَ لَهُ عِلْمٌ ، بَدْلُ الْعِبَارَةِ الْأُولَى الَّتِي كَانَتْ « هَلْ هَذَا الْفَصْلُ شَرْطٌ فِي وُجُوبِ وَجُودِهِ » .

(٣) يَعْنِي « الْأَلْوَنِيَّةِ » .

(٤) يَعْنِي الْحُمْرَةَ وَالْسَّوَادِيَّةَ .

(٥) تَفْسِيرُ الْحَقِيقَةِ ، فِي قَوْلِهِ « أَمَا فِي حَقِيقَتِهِ » .

(٦) يَعْنِي خَارِجَ الْعُقْلِ .

ف كذلك من يثبت علتين^(١) ، ويقطع التسلسل بهما ، فيقول : يتباينان ببعضهما ، وأحد الفصول شرط الوجود ، لا محالة ، ولكن لا على التعين :

فإن قيل : هذا يجوز في اللون ، فإن له وجوداً مضافاً إلى الماهية ، زائداً على الماهية ؛ ولا يجوز في واجب الوجود ، إذ ليس له إلا وجوب الوجود ، وليس ثمة ماهية يضاف الوجود إليها ؛ وكما أن فصل السواد وفصل الحمرة ، لا يشترط ^(٢) للونية في كونها لونية ، إنما يشرط في وجودها الحالى بعلة ، فكذلك ينبغي إلا يشرط في الوجود الواجب ، فإن الوجود الواجب للأول ، كاللونية للون ، لا كالوجود المضاف إلى اللونية .

قلنا : لا نسلم ، بل إن له حقيقة موصوفة بالوجود ، على ما سنبينه في المسألة التي بعد هذه ، وقولهم : إنه وجود بلا ماهية خارج عن المعمول .

ورجع حاصل الكلام ، إلى أنهم بنوا نفي الشنية على نفي التركيب الجنسي والفصلي ، ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود ، فهـما أبطلنا الأخير ، الذى هو أساس الأساس ، بطل الكل عليهم ، وهو بنـيان ضعيف الثبوت ، قـرـيب من بـيوـت العنكـبوت .

السلوك الثاني : الإلزام وهو أذا نقول : إن لم يكن الوجود والجوهرية والمبتدئية ، جنساً ، لأنه ليس مقولاً في جواب ما هو ، فالأول عندكم عقلٌ مجردٌ ، كما أن سائر العقول - التي هي المبادئ للوجود ، المسماة بالملائكة عندهم ، التي هي معلولات الأول - عقولٌ مجردة عن المادة ، فهذه الحقيقة تشمل الأول ومعلوله الأول ، فإن المعلول الأول أيضاً بسيط لا تركيب في ذاته ، إلا من حيث لزومه ، وهم مشتركان في أن كل واحد منها عقلٌ مجردٌ عن المادة ، وهذه حقيقة جنسية ، فليست العقليّة المجردة للذات من اللوازم ، بل هي الماهية ، وهذه الماهية مشتركة بين الأول ، وسائر العقول ، فإن لم يباينها بشيء آخر ، فقد عقلَت اثنينية من غير مبادئ ، وإن باينها ، فما به المبادئ غير ما به المشاركة

(١) يعني إلهين .
 (٢) أي واحد منها .

العقلية ، والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة ، فإن الأول عقل نفسه وعقل غيره — عند من يرى ذلك — من حيث إنه في ذاته عقل مجرد عن المادة ، وكذا المعلول الأول ، وهو العقل الأول الذي أبدعه الله من غير واسطة — مشارك في هذا المعنى ، والدليل عليه ، أن العقول التي هي معلومات ، أنواع مختلفة ، وإنما اشتراكتها في العقلية ، وافتراقها بفضل سوى ذلك ، فكذلك الأول يشارك جميعها في العقلية .

فهم فيه بين نقض القاعدة ، أو المصير إلى أن العقلية ليست مقومة للذات ، وكلاهما محالان عندهم :

مسألة [٨]

في إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط

أى هو وجود مخصوص ، ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها
بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

والكلام عليه من وجهين :

الأول المطالبة بالدليل : فيقال : بم عرفتم ذلك ؟ ! أبضوررة العقل ،
أو نظره ؟ ! وليس بضروري ، فلا بد من ذكر طريق النظر .

فإن قيل : لأنه لو كانت له ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها ، وتابعها ،
ولا زماً لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ، وهو متناقض .

فتقول : هذا رجوع إلى منيع التلبيس ، في إطلاق لفظ الوجود الواجب ،
فإنا نقول : له حقيقة وماهية ، وتلك الحقيقة موجودة – أى ليست معدومة
منافية – ووجودها مضاف إليها ، وإن أحبوا أن يسموه تابعاً ولا زماً ، فلا مشاحة
في الأسمى ، بعد أن يعرف أنه لفاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قدرياً ،
من غير علة فاعلية . فإن عنوا بالتابع والمعلول ، أن له علة فاعلية ، فليس
كذلك ، وإن عنوا غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه ، إذ الدليل لم يدل إلا على
قطع تسلسل العلل ، وقطعه بحقيقة موجودة ، وماهية ثابتة ، ممكن ؟ فليس
يحتاج فيه إلى سلب الماهية .

فإن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجود الذي هو تابع لها ، فيكون الوجود
معلولاً ومعهولاً .

قلنا : الماهية في الأشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود ، فكيف في القديم
إن عنوا بالسبب الفاعل له ؟ وإن عنوا به وجهاً آخر ، – وهو أنه لا يستغنى

عنه — فليكن كذلك ، ولا استحالة فيه ، إنما الاستحالة في تسلسل العلل ، فإذا انقطع ، فقد اندفعت الاستحالة ، وما عدا ذلك لم تعرف استحالته ، فلا بد من برهان على استحالته ، وكل براهينهم تحكمات ، مبناتها على أحد لفظ «واجب الوجود» بمعنى له لوازم ، وتسليم^(١) أن الدليل قد دل على «واجب وجود» بالنعت الذي وصفوه ، وليس كذلك كما سبق .

وعلى الجملة ، دليлем في هذا ، يرجع إلى دليل نفي الصفات ، وفي الانقسام الجنسي والفصلي ، إلا أنه أغمض وأضعف ؛ لأن هذه الكثرة ، لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ ، وإلا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة ؛ وهم يقولون : كل ماهية موجودة فتكتيرة ، إذ فيه ما هي ووجود ، وهذا غاية الصلال ، فإن الموجود الواحد معقول بكل حال ، ولا موجود إلا وله حقيقة ، وجود الحقيقة لا ينفي الوحدة .

* * *

السلوك الثاني : هو أن نقول : وجود بلا ماهية ولا حقيقة ، غير معقول ، وكما لا نعقل عدماً مرسلاً ، إلا بالإضافة إلى موجود يقدّر عدمه ، فلا نعقل وجوداً مرسلاً ، إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذاتاً واحدة ، فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له ؟ ! فإن نفي الماهية نفي للحقيقة ، وإذا انتفت حقيقة الموجود ، لم يعقل الوجود ؛ فكأنهم قالوا : وجود لا موجود ، وهو متناقض .

ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولاً ، لجاز أن يكون في المعلومات وجود لا حقيقة له ، يشارك الأول في كونه وجوداً لا حقيقة له ولا ماهية له ، وبيانه في أن له علة ، والأول لا علة له ، فلم لا يتصور هذا في المعلومات ؟ ! وهل له سبب إلا أنه غير معقول في نفسه ؟ ! وما لا يعقل في نفسه ، فبأن تتنى علته لا يصير معقولاً ! وما يعقل ، فبأن تقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولاً . والنتاهي إلى هذا الخد في المعقولات ، غاية ظلمائهم ، فقد ظنوا أنهم

(١) أي تدعى هذه التحكمات أن الدليل . . . إلخ .

يتزهون فيها يقولون ، فانهى كلامهم إلى النفي المجرد ، فإن نفي الماهية نفي للحقيقة ، ولا يبقى مع نفي الحقيقة ، إلا لفظ الوجود ، ولا مسمى له أصلا ، إذ لم يتصف إلى ماهية .

فإن قيل : حقيقته أنه واجب الوجود ، وهو الماهية .

قلنا : ولا معنى للواجب إلا نفي العلة ، وهو سلب لا ت تقوم به حقيقة ذات ، ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة ، فلتكن الحقيقة معقولة ، حتى توصف : بأنها لا علة لها ، ولا يتصور عدمها ؛ إذ لا معنى للوجوب إلا هذا . على أن الوجوب إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة ؛ وإن لم يزد ، فكيف يكون هو الماهية ؟ ! والوجود ليس ب Maher ، فكذا ما لا يزيد عليه .

مسألة [٩]

عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم في تعجيزهم

فنقول : هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، وكل حادث فيفتقر إلى محدث .

فأما أنت إذا عقلت جسم قدّيماً ، لا أول لوجوده ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ، فلم يمتنع أن يكون الأول جسماً ؟ إما الشمس ، وإما الفلك الأقصى ، وإما غيره .

فإن قيل : لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسمًا إلى جزأين ، بالكمية ، وإلى الميول والصورة بالقسمة المعنوية ، وإلى أوصاف يختص بها لامحالة ، حتى يباين سائر الأجسام ، وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام ، وواجب الوجود واحد ، لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها :

قلنا : وقد أبطلنا هذا عليكم ، وبيننا أنه لا دليل لكم عليه ، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض ، كان معلولاً ، وقد تكلمنا عليه ، وبيننا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجود له ، لم يبعد تقدير مركب لا مركب له ، وتقدير موجودات لا موجود لها ، إذ نفي العدد والتشتتية ، بنفيتهم على نفي التركيب . ونفي التركيب ، على نفي الماهية سوى الوجود ، وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه ، وبيننا تحكمكم فيه .

فإن قيل : الجسم إن لم تكن له نفس ، فلا يكون فاعلاً ، وإن كان له نفس ، فنفسه علة له ، فلا يكون الجسم أولاً .

قلنا : نفسنا ليست علة لوجود جسمنا ، ولا نفس الفلك بمجردتها علة

لوجود جسمه ، عندكم ، بل هما موجودان بعلة سواهما ، فإذا جاز وجودهما قديماً
جاز ألا تكون لهما علة .

فإن قيل : كيف اتفق اجتماع النفس والجسم ؟ !

قلنا : هو كقول القائل : كيف اتفق وجود الأول ؟ ! فيقال : هذا
سؤال عن حادث^(١) ، فأما مالم يزل موجوداً ، فلا يقال له : كيف اتفق ؟ !
فكذلك الجسم ونفسه ، إذالم يزل كل واحد موجوداً ، لم يبعد أن يكون صانعاً

**فإن قيل : لأن الجسم - من حيث إنه جسم - لا يخلق غيره ، والنفس
المتعلقة بالجسم ، لا تفعل إلا بوساطة الجسم ، ولا يكون الجسم واسطة للنفس
في خلق الأجسام ، ولا في إبداع النفوس ، وأشياء لا تناسب الأجسام .**

قلنا : لم لا يجوز أن يكون في النفوس نفس تختص بخاصة تهيأ بها ،
لأن توجد الأجسام وغير الأجسام منها ، فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة
ولا برهان يدل عليه ، إلاأننا لم نشاهد من هذه الأجسام المشاهدة ، وعدم ،
الشاهد لا يدل على الاستحالة ، فقد أضافوا إلى الموجود الأول ، ما لا يضاف
إلى موجود أصلاً ، ولم نشاهد من غيره ، وعدم المشاهدة من غيره ، يدل على
استحالته منه ، فكذا في نفس الجسم والجسم .

**فإن قيل : الفلك الأقصى ، أو الشمس ، أو ما قدر من الأجسام ،
متقدار بمقدار ، يجوز أن يزيد عليه ، وينقص منه ، فيفترض اختصاصه بذلك
المقدار الحائز ، إلى مخصوص يخصصه ، فلا يكون أولاً :**

قلنا : بم تنكرون على من يقول : إذ ذلك الجسم يكون على مقدار ، يجب
أن يكون عليه ، لنظام الكل ، ولو كان أصغر منه أو أكبر ، لم يجز ، كما
أنكم قاتم : إن المعلول الأول ، يفيض الضرم الأقصى منه ، متقدراً بمقدار ،
وسائل المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول ، متساوية ، ولكن تعين بعض

(١) أي لا يسأل بهذا السؤال إلا عن حادث ، والأول ليس بحادث فلا يسأل بهذا السؤال عنه .

المقادير ، لكون النّظام متعلقاً به ، فوجب المقدار الذي وقع ، ولم يجز خلافه ، فكذا إذا قُدِّر غير معلول .

بل لو أثبتوا في المعلول الأول — الذي هو علة الجرم الأقصى عندهم — مبدأ للتخسيص ، مثل الإرادة مثلاً ، لم ينقطع السؤال ، إذ يقال : ولمَ أراد هذا المقدار دون غيره ؟ ! كما ألزموه على المسلمين ، في إضافتهم الأشياء إلى الإرادة القديمة ، وقد قلبنا عليهم ذلك ، في تعين جهة حركة السماء ، وفي تعين نقطتين القطبيتين .

فإذا بان أنهم مضطرون إلى تجويز تمييز الشيء عن مثله في الواقع بعلة ، فتجويزه بغير علة ، كتجويزه بعلة ، إذ لا فرق بين أن يتوجه السؤال في نفس الشيء ، فيقال : لمَ اختص بهذا القدر ؟ ! وبين أن يتوجه في العلة ، فيقال : ولمَ خصصته بهذا القدر عن مثله ؟ ! فإنْ أمكن دفع السؤال عن العلة ، بأن هذا المقدار ليس مثل غيره ، إذ النّظام مرتبط به دون غيره أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ، ولم يفتقر إلى علة ، وهذا لا يخرج عنه . فإن هذا المقدار المعين الواقع ، إن كان مثل الذي لم يقع ، فالسؤال متوجه أنه كيف **ميّز** الشيء عن مثله ؟ ! خصوصاً على أصلهم ، فهم ينكرون الإرادة المميزة ؛ وإن لم تكن مثلاً له ، فلا يثبت الجواز ، بل يقال : وقع كذلك قديماً ، كما وقعت العلة القديمة بزعمهم .

وليستمد الناظر في هذا الكلام ، مما أوردناه لهم ، من توجيه السؤال في الإرادة القديمة ، وقلبنا ذلك عليهم ، في نقطة القطب ، وفي جهة حركة الفلك . وتبيّن بهذا ، أن من لا يصدق بحدوث الأجسام ، لا يقدر على إقامة دليل ، على أن الأول ليس بجسم أصلاً .

مسألة [١٠]

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة

فتقول : إن من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث ، لأنه لا يخلو عن الحوادث ، عقل مذهبهم في قولهم : إنه يفتقر إلى صانع وعلة .

وأما أنت فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية ؟ ! وهو أن العالم قديم كذلك ولا علة له ، ولا صانع ، وإنما العلة للحوادث ، وليس يحدث في العالم جسم ، ولا ينعدم جسم ، وإنما تحدث الصور والأعراض .

فإن الأجسام التي هي في السموات ، قديمة ، والعناصر الأربع التي هي حشو فلك القمر ، وأجسامها وموادها ، قديمة ، وإنما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات ، وتتحدد النقوس الإنسانية ، والحيوانية ، والنباتية ؛ وهذه الحوادث تنتهي عللها إلى الحركة الدورية ، والحركة الدورية قديمة ، ومصدرها نفس قديمة للفلك ؛ فإذن لا علة للعالم ، ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه ، لم يزل قديماً كذلك بلا علة — أعني الأجسام — فما معنى قوله : إن هذه الأجسام ، وجودها بعلة وهي قديمة ؟

فإن قيل : كل ما لا علة له فهو واجب الوجود ، وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ، ما تبين به أن الجسم لا يكون واجب الوجود .

قلنا : وقد بينا فساد ما ادعىتموه من صفات واجب الوجود ، وأن البرهان لا يدل إلا على قطع السلسلة ، وقد انقطعت عند الدهر في أول الأمر ، إذ يقول : لا علة للأجسام ، وأما الصور والأعراض فبعضها علة للبعض ، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية ، وهي : بعضها سبب لبعض ، كما هو مذهب

الفلسفه ، وينقطع تسلسلها بها ، ومن تأمل ما ذكرناه ، علم عجز كل من يعتقد قدم الأشياء ، عن دعوى علة لها ، ولزمه الدهر والإلحاد كما صرّح به فريق ، فهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء .

فإن قيل : الدليل عليه أن هذه الأشياء ، إما أن تكون واجبة الوجود ، وهو محال ، وإما أن تكون ممكنة ، وكل ممكّن يفتقر إلى علة .

قلنا : لا يفهم لفظ « واجب الوجود » و « ممكّن الوجود » فكل تلبيساتهم مخبأة في هاتين اللفظتين ، فلنعدل إلى المفهوم ، وهو نفي العلة وإثباتها ، فكأنّهم يقولون : هذه الأشياء ، لها علة أم لا علة لها ؟ ! فيقول الدهري ، لا علة لها فما المستذكر ؟ ! وإذا عني بالإمكان هذا^(١) فنقول : إنه واجب ، وليس بمحض ، وقولهم : إن الجسم لا يمكن أن يكون واجباً تحكم لا أصل له .

فإن قيل : لا ينكر أن الجسم له أجزاء ، وأن الجملة إنما تقوم بالأجزاء ، وأن الأجزاء تكون سابقة على الذات في الجملة .

قلنا : ليكن كذلك فالجملة تقوم بالأجزاء وجماعتها ، ولا علة للأجزاء ، ولا لجماعتها ، بل هي قدية كذلك بلا علة فاعلة .

فلا يمكنهم رد هذا ، إلا بما ذكروه من لزوم نفي الكثرة عن الموجود الأول ، وقد أبطلناه عليهم ، ولا سبيل لهم سواه .

فبان أن من لا يعتقد حدوث الأشياء ، فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلاً .

(١) يشير إلى « ما له علة » .

مسألة [١١]

فِي تَعْجِيزِ مَنْ يَرِي مِنْهُمْ أَنَّ الْأُولَى يَعْلَمُ غَيْرَهُ
وَيَعْلَمُ الْأَنْوَاعَ وَالْأَجْنَاسَ بِنَوْعٍ كُلِّيٍّ

فَنَقُولُ : أَمَا الْمُسْلِمُونَ لَا انحصارُ عِنْدَهُمُ الْوِجُودُ ؛ فِي حادِثٍ وَقَدِيمٍ ، وَلَمْ يَكُنْ
عِنْدَهُمْ قَدِيمٌ إِلَّا اللَّهُ — سُبْحَانَهُ — وَصَفَاتُهُ ، وَكَانَ مَا عَدَاهُ حادِثًا مِنْ جَهَتِهِ
بِإِرَادَتِهِ ، حَصَلَ عِنْدَهُمْ مَقْدِمةً ضُرُورِيَّةً فِي عِلْمِهِ ، فَإِنَّ الْمَرَادَ — بِالضُّرُورَةِ —
لَا بَدَأَ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا لِلْمُرِيدِ ، فَبَنُوا عَلَيْهِ أَنَّ الْكُلُّ مَعْلُومٌ لَهُ ، لَأَنَّ الْكُلُّ
مَرَادٌ لَهُ ، وَحادِثٌ بِإِرَادَتِهِ ، فَلَا كَائِنٌ إِلَّا وَهُوَ حادِثٌ بِإِرَادَتِهِ ، وَلَمْ يَبْقُ إِلَّا
ذَاتُهُ . وَمَهْمَا ثَبَّتَ أَنَّهُ مُرِيدٌ عَالِمٌ بِمَا أَرَادَهُ فَهُوَ حَيٌّ بِالضُّرُورَةِ ، وَكُلُّ حَيٍّ يَعْرُفُ
غَيْرَهُ ، فَهُوَ بِأَنْ يَعْرُفُ ذَاتَهُ أَوْلَى ، فَصَارَ الْكُلُّ عِنْدَهُمْ مَعْلُومًا لِلَّهِ تَعَالَى وَعَرَفُوهُ^(١)
بِهَذَا الطَّرِيقِ ، بَعْدَ أَنْ بَانَ لَهُمْ أَنَّهُ مُرِيدٌ لِإِحْدَاثِ الْعَالَمِ .

فَأَمَّا أَنْتُمْ ، إِذَا زَعَمْتُمْ : أَنَّ الْعَالَمَ الْقَدِيمَ ، لَمْ يَحْدُثْ بِإِرَادَتِهِ ، فَنَّ أَينَ عَرَفْتُمْ
أَنَّهُ يَعْرُفُ غَيْرَ ذَاتِهِ ؟ ! فَلَا بَدَءَ مِنَ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ .

وَحَاصِلُ مَا ذَكَرْتُهُ «ابن سينا» فِي تَحْقِيقِ ذَلِكَ ، فِي أَدْرَاجِ^(٢) كَلَامِهِ ،
يَرْجِعُ إِلَى فَنِينَ .

الفن الأول : أَنَّ الْأُولَى مَوْجُودَ لَا فِي الْمَادَةِ ، وَكُلُّ مَوْجُودٍ لَا فِي مَادَةٍ فَهُوَ
عَقْلٌ ، مَحْضٌ وَكُلُّ مَا هُوَ عَقْلٌ مَحْضٌ ، فَجَمِيعُ الْمَعْقُولَاتِ مَكْشُوفَةٌ لَهُ ، فَإِنَّ الْمَانِعَ
عَنْ إِدْرَاكِ الْأَشْيَاءِ كُلُّهَا ، التَّعْلُقُ بِالْمَادَةِ ، وَالاشْتَغَالُ بِهَا ، وَنَفْسُ الْآدَمِيِّ
مَشْغُولَةٌ بِتَدْبِيرِ الْمَادَةِ — أَيِّ الْبَدْنِ — فَإِذَا انْقَطَعَ شَغْلُهُ بِالْمَوْتِ ، وَلَمْ يَكُنْ قَدْ

(١) يَعْنِي «الْعِلْمُ» .

(٢) يَقَالُ «أَنْفَذَتْهُ فِي درَجِ كِتَابِ» ، بِسَكُونِ الرَّاءِ أَيِّ فِي طَيِّبِهِ .

تدنس بالشموات البدنية ، والصفات الردية ، المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشفت له حقائق المعقولات كلها ، ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم ، يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشد عنهم شيء ، لأنهم أيضاً عقول مجردة ، لا في مادة .

فنتقول : قولكم : إن الأول موجود لا في مادة ، إن كان المعنى به ، أنه ليس بجسم ولا منطبع في جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز ، واختصاص بجهة ؛ فهو مسلم .

فييفي قولكم : وما هذه صفتة ، فهو عقل مجرد ، فماذا يعني بالعقل ؟ ! إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء ، فهو نفس المطلوب ، وموضع النزاع ؛ فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب ؟ ! وإن عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك ؛ ولكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه ، يعقل غيره ؛ فيقال : ولم ادعيت هذا ؟ ! وليس ذلك بضروري ؛ وقد انفرد به « ابن سينا » عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعوه ضروريًا ؟ ! وإن كان نظريًا ، فما البرهان عليه ؟ !

فإن قيل : لأن المانع من إدراك الأشياء ، المادة ، ولا مادة .

فنتقول : نسلم أنها مانع ، ولا نسلم أنها المانع فقط ، وينتظم قياسها ، على شكل « القياس الشرطي » وهو أن يقال : إن كان هذا في مادة ، فهو لا يعقل الأشياء ، ولكنه ليس في المادة ، فإذاً يعقل الأشياء ؛ فهذا استثناء « نقىض المقدم » واستثناء « نقىض المقدم » غير متبع بالاتفاق ؛ وهو كقول القائل : إن كان هذا إنساناً ، فهو حيوان ، لكنه ليس بإنسان ، فإذاً ليس بحيوان ؛ وهذا لا يلزم ، إذ ربما لا يكون إنساناً ، ويكون فرساً ، فيكون حيواناً ، نعم استثناء « نقىض المقدم » ، ينبع « نقىض التالى » ، على ما ذكر في المنطق ، بشرط ، هو ثبوت انعکاس « التالى على المقدم » وذلك بالحصر ، وهو كقوفهم : إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود ، لكن الشمس ليست بطالعة ،

فالنهار غير موجود ، لأن وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس ، فكان أحدهما منعكساً على الآخر .

وببيان هذه الأوضاع والألفاظ ، يفهم في كتاب « معيار العلم » الذي صنفناه مضموماً إلى هذا الكتاب .

فإن قيل : نحن ندعى التحاكس ، وهو أن المانع محصور في المادة ، فلا مانع سواها .

قلنا : هذا تحكم ، فما الدليل عليه ؟ !

الفن الثاني : قوله : إنما وإن لم نقل : إن الأول مريد للأحداث ، ولا إن الكل حادث حدوثاً زمانياً ، فإنما نقول : إنه فعله ، وقد وجد منه ، إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين ، فلم يزل فاعلاً : ولا نفارق غيراً إلا في هذا القدر ، وأما في أصل الفعل فلا ؛ وإذا وجب كون الفاعل عالماً — بالاتفاق — بفعله بفعله فالكل عندنا من فعله .

والجواب من وجهين :

أحدهما : أن الفعل قسمان :

إرادى ، كفعل الحيوان والإنسان .

وطبيعي ، كفعل الشمس في الإضاءة ، والنار في التسخين ، والماء في التبريد .

وإنما يلزم العلم بالفعل ، في الفعل الإرادى ، كما في الصناعات البشرية ، وأما في الفعل الطبيعي فلا .

وعندكم أن الله سبحانه وتعالى ، فعل العالم بطريق الازوم عن ذاته ، بالطبع والاضطرار ، لا بطريق الإرادة والاختيار ، بل لزم الكل ذاته ، كما يلزم النور الشمس ؛ وكما لا قدرة للشمس على كف النور ، ولا للنار على كف التسخين ،

فلا قدرة للأول ، على الكف عن أفعاله ، تعالى عن قوله علوًّا كبيراً ، وهذا النط ، وإن تجوز بتسميته فعلا ، فلا يقتضى علمًا للفاعل أصلًا .

فإن قيل : بين الأمرين فرق ، وهو أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل ، فممثلُ النظام الكل ، هو سبب فيضان الكل ، ولا سبب له سوى العلم بالكل ، والعلم بالكل عين ذاته ، فلو لم يكن له علم بالكل ، لما وجد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفي هذا خالفك إخوانك ، فإنهم قالوا : ذاته تعالى ذات ، يلزم منها وجود الكل ، على ترتيبه بالطبع والاضطرار ، لا من حيث إنه عالم به ، فما الحيل لهذا المذهب ، مهما وافقهم على نفي الإرادة ؟ ! وكما لم يشترط علمُ الشمس بالنور ، للزوم النور ، بل يتبعها النور ضرورة ، فليقدر ذلك في الأول ولا مانع منه .

الوجه الثاني : هو أنه سلم لهم أن صدور الشيء من الفاعل ، يقتضي العلم أيضًا بالصادر ، فعندهم فعل الله تعالى واحد ، وهو المعلول الأول ، الذي هو عقل بسيط ، فينبغي ألا يكون عالمًا إلا به ، والمعلول الأول يكون عالمًا أيضًا ، بما صدر منه فقط ، فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعه واحدة ، بل بالواسطة والتولد والزروم ، والذي يصدر من يصدر منه ، لم ينبعي أن يكون معلومًا له ؟ ! ولم يصدر منه إلا شيء واحد ؟ بل هذا لا يلزم في الفعل الإداري ، فكيف في الطبيعي ؟ ! ، فإن حركة الحجر من فوق جبل ، قد تكون بتحريك إرادى ، يوجب العلم بأصل الحركة ، ولا يوجب العلم بما تهلك منها بواسطتها ، من مصادمتها ، وكسره غيره ، فهذا أيضًا لا جواب لهم عنه .

فإن قيل : لو قضينا بأنه لا يعرف إلا نفسه ، لكان ذلك في غاية الشناعة ، فإن غيره يعرف نفسه ، ويعرفه ، ويعرف غيره ، فيكون في الشرف فوقه ، وكيف يكون المعلول أشرف من العلة ؟ !

قلنا : هذه الشناعة لازمة ، من مقالة الفلسفة في نفي الإرادة ، ونفي

حدوث العالم ، فيجب ارتكابها ، كما ارتكب سائر الفلسفه . أو لابد من ترك الفلسفه ، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة .

ثم يقال : بم تنكرون على من يقول من الفلسفه : إن ذلك ليس بزيادة شرف ، فإن العلم إنما يحتاج إليه غيره ، ليستفيد به كمالا ، فإنه في ذاته ناقص ، والإنسان شرف بالمعقولات ، إنما ليطلع على مصالحه في العواقب ، في الدنيا والآخرة ، وإما لتكميل ذاته المظلمة الناقصة ، وكذا سائر المخلوقات .

وأما ذات الله سبحانه وتعالى ، فمستغنية عن التكميل ، بل لو قدر له علم يكمل به ، وكانت ذاته ، من حيث ذاته ، ناقصة .

وهذا كما قلت في السمع والبصر ، وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان ، فإنك وافقـت سائر الفلسفـة ، على أن الله تعالى متـزه عنه ، وأن المتـغيرات الداخـلة في الزـمان ، المـنقـسمـة إلى ما « كان » و « سيـكون » لا يـعـرـفـها الأول ، لأنـ ذلك يـوجـبـ تـغـيـراـ في ذاتـه ، وـتـأـثـيرـاـ؛ فـلـمـ يـكـنـ في سـلـبـ ذلكـ عنـهـ نـقـصـانـ ، بلـ هوـ كـمـالـ ، وإنـماـ نـقـصـانـ فيـ الـحـواسـ وـالـحـاجـةـ إـلـيـهاـ ، وـلـوـ نـقـصـانـ الـآـدـمـيـ ، لماـ اـحـتـاجـ إـلـيـ حـواسـ ، لـتـحرـسـ عـماـ يـتـعـرـضـ لـالتـضـرـرـ^(١)ـ بـهـ .

وكذلك العلم بالحوادث الجزئية ، زعمـمـ أنهـ نـقـصـانـ ، فإذاـ كـنـاـ نـعـرـفـ الحـوـادـثـ كـلـهـ ، وـنـدـرـكـ الـمـحـسـوـسـاتـ كـلـهـ ، والأـوـلـ لاـ يـعـرـفـ شـيـئـاـ منـ الجـزـئـياتـ ، ولاـ يـدـرـكـ شـيـئـاـ منـ الـمـحـسـوـسـاتـ ، ولاـ يـكـوـنـ ذـلـكـ نـقـصـانـاـ ، فالـعـلـمـ بـالـكـلـيـاتـ الـعـقـلـيـةـ أـيـضاـ ، يـجـوزـ أنـ يـثـبـتـ لـغـيرـهـ ، وـلـاـ يـثـبـتـ لـهـ ، وـلـاـ يـكـوـنـ فـيـهـ نـقـصـانـ أـيـضاـ ، وهذاـ لاـ مـخـرـجـ مـنـهـ .

(١) فـيـ الأـصـلـ : « للتـغـيـرـ » .

مسألة [١٢]

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضاً

فتقول : المسلمين لما عرفوا حدوث العالم بإرادته ، استدلوا بالإرادة على العلم ، ثم بالإرادة والعلم جمِيعاً ، على الحياة ، ثم بالحياة على أن كل حي ، يشعر بنفسه ، وهو حي ، فيعرف أيضاً ذاته ، فكان هذا منهجاً معقولاً ، في غاية المثابة .

فأما أنت ، فإذا تقييم الإرادة والإحداث ، وزعمتم أن ما يصدر عنه ، يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع ، فأئُّ بُسْعَدْ في أن تكون ذاته ذاتاً ، من شأنها أن يوجد منها المعلول الأول فقط ؟ ثم يلزم من المعلول الأول ، المعلول الثاني ، إلى تمام ترتيب الموجودات ، ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته ، كالنار يلزم منها السخونة ، والشمس يلزم منها النور ، ولا يعرف واحداً منها ذاته ، كما لا يعرف غيره ، بل من يعرف ذاته ، يعرف ما يصدر عنه ، فيعرف غيره ، وقد بيَّنا من مذهبهم ، أنه لا يعرف غيره ، وألزمنا من خالفهم من ذلك ، موافقهم بحكم وضعهم ؟ وإذا لم يعرف غيره ، لم يبعد ألا يعرف نفسه

فإن قيل : كل من لا يعرف نفسه ، فهو ميت ، فكيف يكون الأول ميتاً ؟

قلنا : فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم ، إذ لا فصل بينكم وبين من قال : كل من لا يفعل ، بإرادة ، وقدرة ، و اختيار ، ولا يسمع ، ولا يبصر ، فهو ميت ، ومن لا يعرف غيره فهو ميت ، فإن جاز أن يكون الأول حالياً عن هذه الصفات كلها ، فأئُّ حاجة به إلى أن يعرف ذاته ؟ ! فإن عادوا إلى أن

كل ما هو بريء عن المادة ، فهو عقل بذاته ، فيعقل نفسه ، فقد يبيّنَ أن ذلك تحكم ، لا برهان عليه .

فإن قيل : البرهان عليه ، أن الموجود ينقسم : إلى حي ، وإلى ميت ، والحي أقدم وأشرف من الميت ، والأول أقدم وأشرف ، فيكون حيًّا ، وكل حي يشعر بذاته ، إذ يستحيل أن يكون في معلولاته الحي ، وهو لا يكون حيًّا .

قلنا : هذه تحكمات ، فإننا نقول : لم يستحيل أن يلزم ، من لا يعرف نفسه ، من يعرف نفسه ، بالوسائل الكثيرة ، أو بغير واسطة ؟ ! فإن كان المخيل لذلك ، كون^(١) المعلول أشرف من العلة ، فلم يستحيل أن يكون المعلول أشرف من العلة ؟ ! وليس هذا بدھيًّا ؛

ثم لم تنكرون على من يقول : إن شرفه ، في أن وجود الكل ، تابع لذاته ؛ لا في علمه ؟ ! والدليل^(٢) عليه ، أن غيره ربما عرف أشياء سوي ذاته ويرى ويسمع ، وهو لا يرى ، ولا يسمع ؛ ولو قال قائل : الموجود ينقسم : إلى البصیر ، والأعمى ؛ والعالم ، والباھل ؛ فليكن البصیر أقدم ، ول يكن الأول بصیراً ، وعاماً بالأشياء ؛ لكنتم تنكرون ذلك ، وتقولون : ليس الشرف في البصر والعلم بالأشياء ، بل في الاستغناء عن البصر والعلم ، وكون الذات بحيث يوجد منه الكل^{*} ، الذي فيه العلماء وذوو الأبصار .

فكذلك لا شرف في معرفة الذات ، بل في كونه مبدأ ، للذوات المعرفة ، وهذا شرف مخصوص به .

بالضرورة يضطرون ، إلى نفي علمه أيضاً بذاته ، إذ لا يدل عليه شيء من ذلك سوي الإرادة ، ولا يدل على الإرادة ، سوي حدوث العالم ، وبفساد ذلك يفسد هذا كله ، على من يأخذ هذه الأمور ، من نظر العقل ، فجميع

(١) أي ما يلزم من كون المعلول أشرف من العلة .

(٢) أي من طرف من يرى أن شرف على الكائنات من جهة أخرى غير العلم ، كتبعية الكل له

ما ذكروه من صفات الأول ، أو نفوه ، لا حجة لهم عليه ، إلا تخمينات وظنون ، يستنكشف الفقهاء منها في الظنيات .

ولا غرو ، لو حار العقل في الصفات الإلهية ، ولا عجب ، إنما العجب من إعجابهم ، بأنفسهم وبأدلةهم ، ومن اعتقادهم أنهم عرروا هذه الأمور ، معرفة بقينية ، مع ما فيها من الخبط والخبال .

مسألة [١٣]

في إبطال قولهم : إن الله - تعالى عن قولهم -

لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان : إلى الكائن ، وما كان ،
وما يكون .

وقد اتفقوا على ذلك ، فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ،
فلا ينفي هذا من مذهبـه ، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره - وهو الذي اختاره
« ابن سينا » - فقد زعم أنه يعلم الأشياء ، علمـاً كليـاً ، لا يدخل تحت الزمان ،
ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزـب عن علمـه ،
مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، إلا أنه يعلم الجـزئيات بنوع كـلـي .
ولا بد أولاً من فهم مذهبـهم ، ثم الاشتغال بالأعـراض .

* * *

ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلا ، تنكسـف بعد أن لم تكن
منكـسـفة ، ثم تنـجـلـي ، فتحـصـلـ لها ثـلـاثـة أحـوال - أـعـنى الكـسـوفـ - :

حالـ هوـ فيهاـ مـعدـومـ ، مـتـنـظـرـ الـوـجـودـ ، أـىـ سـيـكـونـ .

وـحالـ هوـ فيهاـ مـوجـودـ ، أـىـ هوـ كـائـنـ .

وـحالـ ثـالـثـةـ هوـ فيهاـ مـعدـومـ ، ولـكـنهـ كـانـ منـ قـبـلـ .

ولـنـاـ بـإـيـازـءـ هـذـهـ الـأـحـوالـ الـثـلـاثـةـ ، ثـلـاثـةـ عـلـومـ مـخـتـلـفـةـ .

فـإـنـاـ نـعـلمـ أـولـاـ : أـنـ الـكـسـوفـ مـعـدـومـ ، وـسـيـكـونـ .

وـثـانـيـاـ : أـنـ كـائـنـ .

وـثـالـثـاـ : أـنـ كـانـ ، وـلـيـسـ كـائـنـاـ الـآنـ .

وهـذـهـ الـعـلـومـ الـثـلـاثـةـ مـتـعـدـدـةـ وـمـخـتـلـفـةـ ، وـتـعـاقـبـهاـ عـلـىـ الـحـلـ يـوـجـبـ تـغـيـرـ الذـاتـ
الـعـالـمـةـ ، فـإـنـهـ لـوـ عـلـمـ بـعـدـ الـأـنـجـلـاءـ ، أـنـ الـكـسـوفـ مـوـجـدـ الـآنـ ، كـمـاـ كـانـ قـبـلـ ،

لكان جهلاً لا علمًا ، ولو علم عند وجوده أنه معذوم ، لكان جاهلاً ، فبعض هذه لا يقوم مقام بعض .

فرعمو أن الله تعالى ، لا تختلف حاله ، في هذه الأحوال الثلاثة ، فإنه يؤدى إلى التغير ، وما لم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ، فإن العلم يتبع المعلوم ، فإذا تغير المعلوم ، تغير العلم ، وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالم لا محالة ، والتغير على الله تعالى محال .

ومع هذا زعم : أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعارضه ، ولكن علمًا هو متصرف به في الأزل والأبد ، ولا يختلف ، مثل أن يعلم مثلاً ، أن الشمس موجودة ، وأن القمر موجود ، فإنهما حصلان منه ، بوساطة الملائكة ، التي سموها باصطلاحهم ، عقولاً مجردة ؛ ويعلم أنها تتحرك ، حركات دورية ، ويعلم أن بين فلكيهما تقاطعاً ، على نقطتين هما الرأس والذنب ، وأنهما يجتمعان في بعض الأحوال ، في العقدتين ، فتنكشف الشمس ، أى يحول جرم القمر ، بينها وبين أعين الناظرين ، فتستتر الشمس عن الأعين ، وأنه إذا جاوز العقدة مثلاً ، بمقدار كذا ، وهو سنة مثلاً ، فإنهما تنكسف مرة أخرى ، وأن ذلك الانكساف يكون في جميعها ، أو ثلثها ، أو نصفها ، وأنه يمكن ساعنة أو ساعتين ، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعارضه ؛ ولا يعزب عن علمه شيء ، ولكن علمه بهذا ، قبل الكسوف ، وفي حال الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ، ولا يوجد تغييرًا في ذاته .

وكذا علمه بجميع الحوادث ، فإنهما إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب آخر ، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية ، السماوية .

وسبب الحركة الدورية نفس السموات ، وسبب تحريك النفوس ، الشوق إلى التشبه بالله تعالى ، والملائكة المقربين .

فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له ، إنكشافاً واحداً متناسباً ، لا يؤثر فيه الزمان ، ومع هذا ، فحال الكسوف ، لا يقال : إنه يعلم أن الكسوف

موجود الآن ، ولا يعلم بعده أنه انجل الآن .
وكل ما يجب في معرفته الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه
يوجب التغير .

هذا فيما ينقسم بالزمان ، وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان ،
كأشخاص الناس والحيوانات ، فإنهم يقولون : لا يعلم عوارض زيد وعمرو
وخالد ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي ، ويعلم عوارضه ، وخواصه ، وأنه
ينبغي أن يكون بذنه مركباً من أعضاء ، بعضها للبطش ^{لها} ، وبعضها للمشي ،
وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغي أن تكون
مثبتة في أجزائه ، وهم جرا ، إلى كل صفة في خارج الآدمي وباطنه ، وكل ما
هو من لواحقه ، وصفاته ، ولوارمه ، حتى لا يعزب عن علمه شيء ، ويعلمه
كلياً .

فاما شخص زيد ، فإنا يتميز عن شخص عمرو ، للحس ^(١) لا للعقل ،
فإن عmad التمييز إليه ، الإشارة ^{إلى} جهة معينة ، والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية
والمكان الكلي ، فاما قولنا : « هذا » و « هنا » فهو إشارة إلى نسبة حاصلة
لذلك المحسوس ، إلى الحاس ، لكونه منه على قرب ، أو بعد ، أو جهة معينة ،
وذلك يستحيل في حقه .

وهذه ^(٢) قاعدة اعتقادوها ، واستحصلوا بها الشرائع بالكلية ، إذ مضمونها ،

(١) أي أن الذي يتبيّن ذلك التمييز هو قوة الحس ، لا قوة العقل .

(٢) هذا هو فهم الغزالى في نظرية الفلاسفة الإسلاميين إلى العلم الإلهي ، ويسجن بنا أن نقرأ
 بأنفسنا نص عبارتهم في هذا المقام ، وإليك ماقاله « ابن سينا » في الإشارات :
[إشارة :]

الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها ، منسوبة إلى مبدأ ،
ذوته في شخصه ، تتخصص به ، كالكسوف الجزئي ، فإنه قد يعقل وقوعه ، بسبب توافر أسبابه
الجزئية وإحاطة العقل بها وتعلّقها ، كما تعقل الكليات .
وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها ، الذي يحكم أنه وقع الآن ، أو قبله ، أو يقع بعده .
بل مثل أن يعقل ، أن كسوفاً جزئياً ، يعرض عند حصول القمر - وهو جزء ما - وقت كذا
- وهو جزء ما - مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ؛ وإن كان معمولاً على التحوّل الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئي ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويذول مع زواله . وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان عالماً بجزئي ، وهو أن العاقل يعقل ، وأن بين كون القمر في موضع كذا ، وبين كونه في موضع كذا ، يكون كسوف معين ، في وقت معين ، من زمان أول الحالين محدود ؟ عقلاً ذلك أمر ثابت ، قبل كون الكسوف ، ومعه ، وبعده .

تنبيه وإشارة :

قد تغير الصفات للأشياء على وجوده :

منها مثل أن يسود الذي كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متقررة ، غير مضافة .

ومنها مثل أن يكون الشيء ، قادرًا على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم ، استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفتته ، ولكن من غير تغير في ذاته ، بل في إضافته ، فإن كونه قادرًا صفة له واحدة ، تلحقها إضافة إلى أمر كل ، من تحريك أجسام بحال ما مثلاً ، لزوماً أولياً ذاتياً ، ويدخل في ذلك زيد ، وعمرو ، وشجرة ، دخولاً ثانياً ، فإنه ليس كونه قادرًا ، متعلقاً به الإضافات المميزة ، تعلق ما لا يدمنه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلاً في الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، مما ضر ذلك في كونه قادرًا على التحرير . فإذاً أصل كونه قادرًا ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء ، بل إنما تغير الإضافات الخارجية فقط .

فهذا القسم كالمقابل الذي قبله .

ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير عالماً بأن الشيء ليس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معًا ، فإن كونه عالماً بشيء ما ، تختص الإضافة به ، حتى إنها إذا كان عالماً بمعنى كل ، لم يكفي ذلك أن يكون عالماً بجزئي جزئي ، بل يكون العلم بالنتيجة ، عالماً مستأنفاً ، تلزمها إضافة مستأنفة ، وهيأة النفس مستجدة ، لها إضافة مستجدة مخصوصة ، غير العلم بالمدمة ، وغير هيئة تتحققها ، لا كما كان في كونه قادرًا ، له هيئة واحدة ، إضافات شتى . فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه ، من عدم وجود ، وجوب أن يختلف حال الشيء ، الذي له الصفة ، لا في إضافة الصفة نفسها فقط بل في الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

فما ليس موضوعاً للتغير ، لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات .

نكتة :

كونك يميناً وشمالاً ، إضافة محسنة ، وكونك قادرًا وعالماً ، هو كونك في حال متقررة في نفسك تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة ، فأذت بهما ذوا حال مضافة ، لا ذو إضافة محسنة =

تذكير :

فالواجب الوجود ، يجب ألا يكون علمه بالجزئيات ، علمًا زمانياً ، حتى يدخل فيه ، الآن والماضي ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ، أن تغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المقصى العالى ، على الزمان والدهر .

ويجب أن يكون عالماً بكل شيء ، لأن كل شيء لازم بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعيته قدره ، الذى هو تفصيل قصائمه الأول ، تأدياً وجهاً ، إذ كان ما لا يجب لا يكون كاعلمت [الفصل الثامن عشر وما بعده من المخطط السابع ، طبع دار المعرف .

هذا هو نص « ابن سينا » الذى يتحدث الغزالى عنه وعن « القواريب » حين يقرر هذه القاعدة وقد عرفت فهم الغزالى فيه ، وقد وافقه فى هذا الفهم كثيرون ، نذكر من بينهم الإمام « الرازى » شارح الإشارات حيث يقول لما فرغ من بيان أن الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغير ، وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير ، وكان التغير على وجوب الوجود متنبئاً ، صرخ فى هذا الفصل بالنتيجه ، فقال يجب ألا يكون عالماً بالجزئيات علمًا زمانياً متغيراً ، ويجب أن يكون عالماً بها على الوجه الثانى ، الذى لا يتغير بتغير الزمان [.

وأيضاً « الطوسي » حيث يقول ، تعليقاً على النص ، شارحاً ومعترضاً [واعلم أن هذه السياقة ، تشبه سياقة الفقهاء ، فى تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تعارضها فى الظاهر ، وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلم يوجب العلم بالملول ، إن لم يكن كلياً ، لم يمكن أن يحكم بإباحة الواجب بالكل ؛ وإن كان كلياً ، وكان الجزء المتغير ، من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به لا محالة .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به ، لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير ، تخصيص لذلك الحكم الكل بحكم آخر عارضه فى بعض الصور ، وهذا دأب الفقهاء ، ومن يجري مجراهم . ولا يجوز أن يقع أمثل ذلك فى المباحث المعقولة ، لامتناع تعارض الأحكام فيها ، فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال :

العلم بالعلم يوجب العلم بالملول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الحسانية ، كالحواس وما يجرى مجرها ، والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة ، أما إدراكها على الوجه الكلى ، فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل ، والمدرك بهذا الإدراك يمكن ألا يكون موضوعاً للتغير .

فإذن الواجب الأول ، وكل ما لا يمكن موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل ، يتعين أن يدركها من جهة ما هو عاقل - على الوجه الأول ، ويجب أن يدركها على الوجه الثانى [.

ذلك هو فهم « الغزالى » و « الرازى » و « الطوسي » فى النص ولكنه غير معين فيه ، بل هناك متسق لسواه ، « فالشيرانى » صاحب « المحاكمات » يقول - نقلًا عن حاشية « الشيخ محمد عبده » على العقائد المضدية ، ص ١١٢ - : [إن اعتراضه - يعني الطوسي - وارد على فهمه هو من كلام الشيخ - يعني « ابن سينا » - لا على مراد الشيخ ، كما حققتناه ، لما أن العلم بالجزئيات المتغيرة ،

أن زيداً مثلاً ، لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالماً بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيداً بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف أحواله وأفعاله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً ، كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص .

بل يلزم أن يقال تحدي محمد - صلى الله عليه وسلم - بالنبوة ، وهو لم يعرف في تلك الحال أنه تحدي به ، وكذلك الحال مع كل نبي معين ، وإنما إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فاما النبي المعين بشخصه ، فلا يعرفه ، فإن ذلك يعرف بالحس ، والأحوال الصادرة

إنما يكون متغيراً ، لو كان ذلك العلم زمانياً ، أي مختصاً بزمان ، دون زمان ، ليتحقق العلم في زمان ، وعده في زمان آخر ، كافى علمنا .

وأما على الوجه القدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعامل ، عالماً أزواً وأبداً ، بأن زيداً داخل في الدار في زمان كذا ، وخارج منها زمان كذا ، بعده أو قبله ، بالحمل الاسمية ، لا بالفعالية الدالة على أحد الأزمنة ؟ فلا تغير أصلاً ، لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعامل ، أزواً وأبداً ، فلا حال ولا حاضر ، ولا مستقبل ، بالنسبة إلى صفاتاته تعامل ، كما لا قرب ولا بعيد ، من الأمكنة بالنسبة إليه تعامل .

وأما أن إدراك الجزريات المتغيرة ، من حيث تغيرها ، لا يكون إلا بالآلات الحسائية ، فمن نوع بل إنما هو بالقياس إليها أيضاً] .

وظاهر أن هذه نزعة أخرى تحاول أن تفهم النص على خلاف ما فهمه الفزالي وشيعته .

ويعلق «الشيخ محمد عبده» على هذه المحاولة بقوله [وَكَلَامُ الشَّيْخِ - يَعْنِي «ابن سينا» - عَلَى هَذَا الْحَمْلِ - يَعْنِي مُحَمَّلِ صاحبِ الْحَمَّاكَاتِ - مِنْ أَحْسَنِ الْكَلَامِ فِي هَذَا الْبَابِ ، وَهُوَ تَحْقِيقُ مَذَهَبِ الْفَلَاسِفَةِ .

وهذا الذي قد اشتهر عنهم ، شيء أخذ من ظاهر عباراتهم ، وجرى عليه بعض المقلسين ، جهلاً ، فترجموا ظناً بغير علم .

بل صريح عبارة الشيخ «أبي نصر الفارابي» في «الفصوص» أنه يعلم الجزريات الشخصية على وجه شخصيتها] .

هذان لوزان من الأفهام ، حاولا أن يفسرا النص ، ويشرحاه ، وهما متضاربان متباهيان ، ولم أر بأساساً في أن أطيل بذكرهما ، فإن الأمر جد خطير ، كما سمعت من آخر الكتاب إن شاء الله .

منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، في شخص معين ، ويوجب إدراكتها على اختلافها تغيرا .

فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم أولا ، ثم من تفهميه ثانياً ، ثم نبين ما فيه من القبائح الالزمة عليه ثالثاً ، فلنذكر الآن خبالم ، ووجه بطلانه .

* * *

وخبالم أن هذه أحوال ثلاثة مختلفة ، والاختلافات إذا تعلقت على محل واحد أوجبت فيه تغيرا ، لا محالة ، فإن كان في حال الكسوف ، عالماً بأنه سيكوح ، كما كان قبله ، فهو جاهل لا عالم ، وإن كان عالماً بأنه كائن ، وقبل ذلك كان عالماً ، بأنه ليس بكائن وأنه سيكوح ، فقد اختلف علمه ، واختلف حاله ، فلزم التغير ، إذ لا معنى للتغيير ، إلا اختلاف العالم ، فإن من لم يعلم شيئاً ثم علمه ، فقد تغير ، ومن لم يكن له علم بأنه كائن ، ثم حصل حال الوجود فقد تغير .

وتحققوا هذا ، بأن الأحوال ثلاثة :

حال هي إضافة محسنة ، ككونك يميناً وشمالاً ، فإن هذا لا يرجع إلى وصف ذاتي ، بل هو إضافة محسنة ، فإن تحول الشيء الذي كان على يمينك إلى شمالك ، تغيرت إضافتك ، ولم تغير ذاتك بحال ، وهذا تبدل إضافية على الذات ، وليس بتبدل الذات .

ومن (١) هذا القبيل إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فانعدمت الأجسام أو انعدم بعضها ، لم تتغير قواك الغريزية ، ولا قدرتك ، لأن قدرتك قدرة على تحريك الجسم المطلق أولا ، ثم على المعين ثانياً - من حيث إنه جسم - ، فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين ، وصفاً ذاتياً ، بل إضافة محسنة ، فتغيرها يوجب زوال إضافية ، لا تغيراً في حال القادر .

والثالث ، تغير في الذات ، وهو ألا يكون عالماً ، فيعلم ؛ أولاً يكون قادراً ، فيقدر ، فهذا تغير .

(١) لعل هذا هو الحال الشاذة . والحال الشائعة تأتي بعد .

وغير المعلوم يوجب تغير العلم ، فإن حقيقة ذات العلم ، تدخل فيه بالإضافة إلى المعلوم الخاص ، إذ حقيقة العلم المعين ، تعلقه بذلك المعلوم المعين ، على ما هو عليه ، فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضرورة ، فتعاقبهما يوجب اختلاف حال العالم .

ولا يمكن أن يقال : إن اللذات علمًا واحداً ، فيصير علمًا بالكون ، بعد كونه علمًا بأنه سيكون ، ثم هو يصير علمًا بأنه كان ، بعد أن كان علمًا بأنه كائن ، فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه بالإضافة ، لأن بالإضافة في العلم حقيقة ذات العلم ، فتبديلاً يوجب تبدل ذات العلم ، فيلزم التغيير ، وهو محال على الله تعالى .

* * *

الاعتراض من وجهين :

أحدهما أن يقال : إنَّ تنكرون على من يقول : إنَّ اللهَ تعالى ، له علم واحد ، بوجود الكسوف مثلاً ، في وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود ، علم بأنه كائن ، وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء^(١) ، وأنَّ هذه الاختلافات ، ترجع إلى إضافات ، لا توجب تبدلًا في ذات العلم ، فلا توجب تغييرًا في ذات العالم ، فإنَّ ذلك ينزل منزلة بالإضافة الخاصة ، فإنَّ الشخص الواحد ، يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك ، فتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المتنقل ، دونك .

وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله عز وجل ، فإذا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد ، في الأزل والأبد والحال ، لا يتغير .
وغرضهم نفي التغيير ، وهو متفق عليه .

(١) قارن هذا بما سبق هامش ص ١٩٨ وما بعدها ، نقلًا عن صاحب المحاكمات في شرح عبارة «ابن سينا» .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن ، والانقضاء بعده ؟ تغير^{*} ، فليس ب المسلم ، فلن أين عرفوا ذلك ؟ ! فلو خلق الله تعالى لنا علماً ، يقدّم زيد غداً ، عند طلوع الشمس ، وأدّام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم ، لكننا عند طلوع الشمس ، عالمين — بمجرد العلم السابق — بقدومه الآن ، وبعده بأنه قد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقى ، كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة .

فيبيق قولهم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين ، داخلة في حقيقته^(١) ، ومهما اختلفت الإضافة ، اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له ، ومهما حصل الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير .

فنقول : إن صبح هذا ، فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا : إنه لا يعلم إلا نفسه ، وإن علمه بذاته عين ذاته ؛ لأنّه لو علم الإنسان المطلق ، والحيوان المطلق ، والحمد المطلق ، وهذه مخلفات لاحالة ، فالإضافات إليها تختلف لاحالة ، فلا يصلح العلم الواحد لأن يكون علماً بالمخلفات ، لأن المضاف مختلف ، والإضافة مختلفة ، والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم ، فيوجب ذلك تعددًا واختلافاً ، لا تعددًا فقط مع التمايل ، إذ المثلثات ما يسد بعضها مسد بعض ، والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالحمد ، والعلم بالبياض لا يسد مسد العلم بالسواد ، فهي مخلفات .

ثم إن هذه الأنواع والأجناس ، والعوارض الكلية ، لا نهاية لها ، وهي مختلفة ، والعلوم المختلفة ، كيف تنطوي تحت علم واحد ؟ ! ثم ذلك العلم ، هو ذات العالم ، من غير مزيد عليه .

وليت شعرى كيف يستجيز العاقل من نفسه ، أن يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد ، المنقسمة أحواله : إلى الماضي ، والمستقبل ، والآن ، وهو لا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق ، بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ، والاختلاف والتباين بين الأجناس والأنواع المتباينة ، أشد من الاختلاف الواقع ، بين

(١) أي في حقيقة العلم .

أحوال الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان ؟ وإذا لم يوجب ذلك تعددًا و اختلافاً ، فكيف يوجب هذا تعددًا و اختلافاً ؟ !

ومهما ثبت بالبرهان ، أن اختلاف الأزمان ، دون اختلاف الأجناس والأنواع ، وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف ، فهذا أيضًا لا يوجب الاختلاف .

وإذًا لم يوجب الاختلاف ، جازت الإحاطة بالكل ، بعلم واحد ، دائم في الأزل والأبد ، ولا يوجب ذلك تغييرًا في ذات العالم .

* * *

الاعتراض الثاني هو أن يقال : وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الحزئية ، وإن كان يتغير ؟ ! وهلا اعتقدم : أن هذا النوع من التغير ، لا يستحيل عليه ، كما ذهب « جهم » من « المعتزلة » إلى أن علومه بالحوادث حادثة ، وكما اعتقاد « الكرامية » من عند آخرين ، أنه محل للاحوادث ، ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم ، إلا من حيث إن المتغير ، لا يخلو عن التغير ، وما لا يخلو عن التغير والحوادث ، فهو حادث ، وليس بقديم .

وأما أنت فذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير ، فإذا عقلتم قد يمتغيرًا ، فلامانع لكم من هذا الاعتقاد .

فإن قيل : إنما أح لنا ذلك ، لأن العلم الحادث في ذاته ، لا يخلو : إما أن يحدث من جهة ، أو من جهة غيره .

وباطل أن يحدث منه ، فإننا بيسنًا أن القديم ، لا يصدر منه حادث ، ولا يصير فاعلا ، بعد أن لم يكن فاعلا ، فإنه يجب تغييرًا ، وقد قررناه في مسألة حدوث العالم .

وإن حصل ذلك في ذاته من جهة غيره ، فكيف يكون غيره مؤثراً فيه ومغيراً له ، حتى تتغير أحواله ، على سبيل التسخير والاضطرار ، من جهة غيره ؟ !

قلنا : كل واحد من القسمين غير مال على أصلكم .

أما قولكم : إنه يستحيل أن يصدر ، من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فقد أبطلناه في تلك المسألة ، كيف ؟ ! وعندكم يستحيل أن يصدر من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فشرط استحالته ، كونه «أولاً» ، وإلا فهذه الحوادث ، ليست لها أسباب حادثة إلى غير نهاية ، بل تنتهي بواسطة الحركة الدورية ، إلى شيء قديم ، هو نفس الفلك وحياته ، فالنفس الفلكية قديمة ، والحركة الدورية تحدث منها ، وكل جزء من أجزاء الحركة ، يحدث ، وينقضى ، وما بعده متجدد لا حالة ، فإذا ذكر الحوادث صادرة من القديم عندكم ، ولكن إذا تشابهت أحوال القديم ، تشابه فيopian الحوادث منه على الدوام ، كما تشابهت أحوال الحركة ، لما أن كانت تصدر من قديم متشابه الأحوال .

فاستبان أن كل فريق منهم ، معترض بأنه يجوز صدور الحوادث من قديم ، إذا كانت تصدر على التناوب والدوام ، فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل .

وأما القسم الثاني ، وهو صدور هذا العلم فيه من غيره ، فنقول : ولم يستحيل ذلك عندكم ؟ ! وليس فيه إلا ثلاثة أمور :

أحدها : التغير ، قد بيّنا لزومه على أصلكم .

والثاني : كون الغير سبباً للتغير الغير ، وهو ليس بمحال عندكم ، فلي يكن حدوث الشيء سبباً ، حدوث العلم به ؛ كما أنكم تقولون : تمثل الشخص المتنلون ، بإزاء الحدقة الباصرة ، سبباً لانطباع مثال الشخص ، في الطبقة الحليمية من الحدقة ، عند توسط الهواء المشف ، بين الحدقة والمبصر .

إذا جاز أن يكون ، جماداً سبباً لانطباع الصورة في الحدقة ، وهو معنى الإبصار ، فلم يستحيل أن يكون ، حدوث الحوادث ، سبباً لحصول علم الأول بها ، فإن القوة الباصرة ، كما أنها مستعدة للإدراك ، ويكون حصول الشخص

المelon ، مع ارتفاع الحاجز ، سبباً لحصول الإدراك ، فلتكن ذات المبدأ الأولى ، عندكم مستعدة لقبول العلم ، ويخرج من القوة إلى الفعل ، بوجود ذلك الحادث ، فإن كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل ، وإن زعمتم أن ذلك يستحيل في واجب الوجود ، فليس لكم على إثبات واجب الوجود ، دليل^١ ، إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات ، كما سبق ، وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن ، بقديم متغير .

والأمر الثالث : الذي يتضمنه هذا^(١) ، هو كون القديم متغيراً بغيره^(٢) ، وأن ذلك يشبه التسخير ، واستيلاء الغير عليه ، فيقال : ولم يستحيل عندكم هذا ؟ وهو أن يكون هو سبباً لحدوث الحوادث بوسائل ، ثم يكون حدوث الحوادث ، سبباً لحصول العلم له بها ، فكأنه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ، ولكن بالوسائل .

وقولكم : إن ذلك يشبه التسخير ، فليكن كذلك ، فإنه لائق بأصلكم ، إذ زعمتم أن ما يصدر من الله تعالى إنما يصدر على سبيل اللزوم والطبع ، ولا قدرة له على أن لا يفعل ، وهذا أيضاً يشبه نوعاً من التسخير ، ويشير إلى أنه كالمضطر ، في ما يصدر منه .

فإن قيل : إن ذلك ليس باضطرار ، لأن كماله في أن يكون مصدراً لجميع الأشياء .

قلنا : فهذا ليس بتسخير ، فإن كماله في أن يعلم جميع الأشياء ، ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث ، لكان ذلك كمالاً لنا ، لا نقصاناً وتسخيراً . فليكن كذلك في حقه .

(١) يشير إلى أن يكون العلم في الأول حادثاً وصادراً من غيره .

(٢) يلاحظ أن بين ما هنا وما مرفق القسم الثاني اختلافاً ، فليس أحدهما عين الآخر ، كما قد يفهم للشارة العابرة ، فالذى سبق كان دائراً حول كون الغير سبباً لتغير الغير أى غير كان ، والنوى هنا يدور حول كون الغير سبباً ، لتغير غير مخصوص ، هو القديم ، ولكن يلاحظ أن الغزال قد قفز في آخر البحث السابق ، إلى ما يمكن الاستفهام به عمما هنا ، وذلك حيث يقول : « فإن كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير ... الخ » .

مسألة [١٤]

في تعجيزهم عن إقامة الدليل

على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية

وقد قالوا : إن السماء حيوان ، وإن لها نفساً ، نسبتها إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا إلى أجسادنا ، وكما أن أجسادنا تتحرك بالإرادة ، نحو أغراضها ، بتحريك النفس ، فكذا السموات ، وإن غرض السموات بحركتها الدورية ، عبادة رب العالمين ، على وجه سند كره .

ومذهبهم في هذه المسألة ، مما لا ينكر إمكانه ، ولا يدعى استحالته ، فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم ، فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيّا ، ولا كونه مستديراً ، فإن الشكل المخصوص ، ليس شرطاً للحياة ، إذ الحيوانات ، مع اختلاف أشكالها ، مشتركة في قبول الحياة .

ولكنا ندعى عجزهم ، عن معرفة ذلك بدليل العقل ، فإن هذا إن كان صحيحاً ، فلا يطلع عليه إلا الأنبياء — صلوات الله عليهم — بإلهام من الله تعالى ، أو بوحى ، وقياس العقل ليس يدل عليه .

نعم لا يبعد أن يعرف مثل ذلك بدليل ، إن وجد الدليل وساعد ، ولكننا نقول : ما أوردوه دليلاً ، لا يصلح إلا لإفادة ظن ، فأما أن يفيد قطعاً فلا .

وخيالهم فيه أن قالوا : إن السماء متحركة — وهذه مقدمة حسية — وكل جسم متتحرك ، فله محرك — وهذه مقدمة عقلية — إذ لو كان الجسم يتتحرك ، لكونه جسماً ، لكان كل جسم متتحركاً .

وكل محرك ، فيما أن يكون منبعاً ، عن ذات المتحرك ، كالطبيعة في

حركة الحجر إلى أسفل ، والإرادة في حركة الحيوان مع القدرة ، وإما أن يكون الحرك خارجاً ، ولكن يحرك عن طريق القسر ، كدفع الحجر إلى فوق . وكل ما يتحرك يعني في ذاته ، فيما أن لا يشعر ذلك الشيء ، بالحركة ، ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر إلى أسفل ، وإما أن يشعر بها ، ونحن نسميه إراديةً ونفسانياً .

فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة ، الدائرة بين النفي والإثبات ، إما قسرية وإما طبيعية ، وإما إرادية ، وإذا بطل قسمان تعيين الثالث .

ولا يمكن أن يكون قسرياً ، لأن الحرك القاسى ، إما جسم آخر ، يتحرك بالإرادة أو بالقسر ، ويشهى لمحالة ، إلى إرادة ، ومهما ثبت في أجسام السموات ، متحرك بالإرادة ، فقد حصل الغرض ؛ فأى فائدة في وضع حركات قسرية ، وبالآخرة لابد من الرجوع إلى الإرادة ؟

وإما أن يقال إنه يتحرك بالقسر ، والله تعالى هو الحرك بغير واسطة ، وهو محال ، لأنه لو تحرك به من حيث إنه جسم ، وإنه خالقه ، للزم أن يتحرك كل جسم ، فلابد أن تختص الحركة بصفة ، بها يتميز عن غيره من الأجسام ، وتلك الصفة هي الحرك القريب ، فيما الإرادة أو الطبع ، ولا يمكن أن يقال : إن الله تعالى يحركه بالإرادة ، لأن إرادته تناسب الأجسام نسبة واحدة ، فلم استعد هذا الجسم على الخصوص ، لأن يراد تحريكه دون غيره ، ولا يمكن أن يكون ذلك جزاً ، فإن ذلك محال ، كما سبق في مسألة حدوث العالم .

وإذا ثبت أن هذا الجسم ، ينبغي أن يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة ، بطل القسم الأول ، وهو تقدير الحركة القسرية .

فيبيق أن يقال : هي طبيعة ، وهو غير ممكن ، لأن الطبيعة بمجردها ، قطعاً لا تكون سبباً للحركة ، لأن معنى الحركة ، هرب من مكان ، وطلب مكان آخر ، فالمكان الذي فيه الجسم ، إن كان ملائماً له ، فلا يتحرك عنه ؛ وهذا لا يتحرك رغبة مملوء من الهواء ، على وجه الماء ، إلى أسفل ، وإذا غمس في الماء ، تحرك إلى وجه الماء ، لأنه وجد المكان الملائم ، فسكن ، والطبيعة معه

قائمة ، ولكن إن تُقل إلى مكان لا يلائم ، هرب منه إلى الملائم ، كما هرب المملوء بالهواء ، من وسط الماء ، إلى حيز الهواء .

والحركة الدورية ، لا يتصور أن تكون طبيعية ، لأن كل وضع وأين ، يفرض الهرب منه ، فهو عائد إليه ، والمهروب منه بالطبع ، لا يكون مطلوبًا بالطبع ، ولذلك لا ينصرف زق مملوء من الهواء ، إلى باطن الماء ، ولا الحجر ينصرف ، بعد الاستقرار على الأرض ، فيعود إلى الهواء .
فلم يبق إلا القسم الثالث ، وهو الحركة الإرادية .

* * *

الاعتراض ، هو أن نقول : نحن نقدر ثلاثة أحتمالات ، سوى مذهبكم ، لا برهان على بطلانها .

الأول : أن تُقدر حركة السماء قهراً ، بجسم آخر ، مرید لحركتها ، يديرها على الدوام . وذلك الجسم الحرك ، لا يكون كرة ، ولا يكون محيطاً ، فلا يكون سماء فيبطل قولهم : إن حركة السماء إرادية ، وإن السماء حيوان ، وهذا الذي ذكرناه ، ممكن الوجود ، وليس في دفعه إلا مجرد الاستبعاد .

الثاني : هو أن يقال : الحركة قسرية ، ومبذوها إرادة الله تعالى ، فإنما نقول : حركة الحجر إلى أسفل أيضاً قسرية ، تحدث بخلق الله تعالى فيه الحركة ، وكذا القول فيسائر حركات الأجسام ، التي ليست حيوانية .
فيبيت استبعادهم ، أن الإرادة لم اختصت به ؟ وسائر الأجسام تشاركها في الجسمية .

فقد بينا ، أن الإرادة القديمة ، من شأنها تحصيص الشيء عن مثله ، وأنهم مضطرون إلى إثبات صفة هذا شأنها ، في تعين جهة الحركة الدورية ، وفي تعين موضع القطب والنقطة ، فلا نعيده .

والقول الوجيز ، أن ما استبعدوه في اختصاص الجسم ، بتعلق الإرادة به ، من غير تمييز بصفة ، ينقلب عليهم ، في تمييزه بتلك الصفة ، فإنما نقول : لم

تميّزَ جسمُ السماءِ بتلكَ الصفةِ ، التي بها فارقٌ غيره من الأجسامِ ، وسائلُ الأجسامِ أيضًا أجسامٌ ، فلمَّا حصلَ فيه ، مالَمْ يحصلَ في غيره؟ فإنَّ عُللَ ذلكَ بصفةً أخرى ، توجَّهُ السؤالُ في الصفةِ الأخرى ، وهكذا ، يتسلسلُ إلى غيرِ نهايةٍ ، فيضطرون بالآخرةِ ، إلى الحُكمِ بالإرادةِ ، وأنَّ في المبادئِ ما يميّزُ الشيءَ عن مثيله ، ويخصّصه بصفةٍ عن أمثالها.

الثالثُ ، هو أنا نسلمُ أنَّ السماءَ ، اختصتَ بصفةٍ ، تلكَ الصفةَ مبدأً للحركةِ ، كما اعتقادُوا في هوى الحجرِ إلى أسفلٍ ، إلا أنها لا تشعرُ بها ، كالحجرِ .

وقولُهم : إنَّ المطلوبَ بالطبعِ ، لا يكونَ مهروباً منه بالطبعِ ، فتبليغُ ، لأنَّه ليسُ ثمَّ أمانَةً متفاضلةً بالعددِ عندَهم ، بلَّا الجسمَ واحدٌ ، والحركةُ الدوريةُ واحدةٌ ، فلا للجسمِ جزءٌ بالفعلِ ، ولا للحركةِ جزءٌ بالفعلِ ، وإنما تتجزأُ بالوهمِ ، فليستُ تلكَ الحركةُ ، لطلبِ مكانٍ ، ولا للهربِ من مكانٍ ، فيمكِّنُ أنْ يُخلقَ جسمٌ ، في ذاتِه معنى يقتضي حركةً دوريةً ، وتكونُ الحركةُ نفسها ، مقتضى ذلكَ المعنى ، لا أنْ مقتضى المعنى طلبُ المكانِ ، ثمَّ تكونُ حركةً للوصولِ إليهِ .

وقولُكم : إنَّ كلَّ حركةً ، فهي لطلبِ المكانِ ، أو هربِ منه ، إذاً كانَ ضروريًّا ، فكأنَّكم جعلتم طلبَ المكانِ ، مقتضى الطبيعِ . وجعلتم الحركةَ غيرَ مقصودةٍ في نفسها ، بلَّا وسيلةً إلَيْهِ ، ونحنُ نقولُ : لا يبعدُ ، أنْ تكونَ الحركةُ نفسَ المقتضى ، لا طلبَ المكانِ ، فما الذي يحيلُ ذلكَ؟

فاستبانَ أنَّ ما ذكرُوه ، إنَّ ظُنُونَ أنهُ أغلبُ من احتمال آخرٍ ، فلا يُتيقِّنُ قطعًا ، انتفاءً غيره ، فالحكمُ على السماءِ بأنَّها حيوانٌ ، تحكمُ عرضٌ ، لا مستند له .

مسألة [١٥]

في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

وقد قالوا : إن السماء مطيعة لله تعالى ، بحركتها ، ومتقربة إليه ، لأن كل حركة بالإرادة ، فهي لغرض ، إذ لا يتصور أن يصدر الفعل والحركة من حيوان ، إلا إذا كان الفعل أولى به من الترك ، وإلا فلو استوى الفعل ، والترك ، لما تصور الفعل .

ثم التقرب إلى الله تعالى ، ليس معناه طلب الرضى ، والحدن من السخط ، فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضى ، وإن أطلقت هذه الألفاظ ، فعلى سبيل المجاز ، يكفي بها ، عن إرادة العقاب ، وإرادة الثواب .

ولا يجوز أن يكون التقرب ، بطلب القرب منه في المكان ، فإنه محال .

فلا يبقى إلا طلب القرب منه في الصفات ، فإن الوجود الأكمل ، وجوده ، وكل وجود وبالإضافة إلى وجوده ناقص ، وللنقصان درجات وتفاوت ، فالمملَّك أقرب إليه صفة لا مكاناً ، وهو المراد بالملائكة المقربين ، أعني الجواهر العقلية ، التي لا تتغير ، ولا تفنى ، ولا تستحيل ، وتعلم الأشياء على ما هي عليه ، والإنسان كلما ازداد قرباً ، من الملائكة في الصفات ، ازداد قرباً من الله تعالى ، ومنتهى طبقة الآدميين ، التشبه بالملائكة .

وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله تعالى ، وأنه يرجع إلى طلب القرب منه في الصفات ، وذلك للأدemi ، بأن يعلم حقائق الأشياء ، وبأن يبقى بعد موته ، بقاء مؤبداً ، على أكمل أحواله الممكنة له ، فإن البقاء على الكمال الأقصى هو لله تعالى ، والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال ، فهو حاضر معهم في الوجود ، إذ ليس فيهم شيء بالقوة ، حتى يخرج إلى الفعل ، فإذا ذكر لهم ، في الغاية القصوى ، بالإضافة إلى ما سوى الله تعالى .

والملائكة السماوية ، هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات ، وفيها ^(١) ما هو بالقوة ، وكمالاتها منقسمة ، إلى ما هو بالفعل ، كالشكل الكري والميبة ، وذلك حاضر ، وإلى ما هو بالقوة ، وهو الهيئة في الوضع ، والأين ، وما من وضع معين إلا وهو ممكн له ، ولكن ليس له سائر الأوضاع بالفعل ، فإن الجمع بين جميعها ، غير ممكн . فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الأوضاع على الدوام ، قصدت استيفاءها بالنوع ، فلا يزال يطلب وضعاً ، بعد وضع ، وأيُّنَّا بعد أيِّنَّ ، ولا ينقطع قط ، هذا الإمكان ، فلا تنقطع هذه الحركة ، وإنما قصده التشبث بالمبدا الأول ، في نيل الكمال الأقصى ، على حسب الإمكان في حقه ، وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى .

وقد حصل لها التشبث من وجهين :

أحدهما : استيفاء كل وضع ممكн له ، بالنوع ، وهو المقصود بالقصد الأول .

واثناني : ما يترتب على حركته ، من اختلاف النسب ، في التشليث ، والتربيع ، والمقارنة ، والمقابلة ، واختلاف الطوالع ، بالنسبة إلى الأرض ؟ فيفيض منه الخير على ما تحت فلك القمر ، ويحصل منه هذه الحوادث كلها ، فهذا وجه استكمال النفس السماوية .

وكل نفس عاقلة ، فتشوقها إلى الاستكمال بذاتها .

* * *

والاعتراض ، على هذا هو أن في مقدمات هذا الكلام ، ما يمكن النزاع فيه ، ولكننا لا نطويل به .

ونعود إلى الغرض الذي عينتموه آخرأ ، ونبطله من وجهين :

أحدهما : أن طلب الاستكمال بالكون ، في كل أيِّن يمكن أن يكون له ، حماقة ^٢ ، لا طاعة ^٣ ، وما هذا إلا كإنسان ، لم يكن له شغل ، وقد كفى المؤونة في شهواته ، و حاجاته ، فقام وهو يدور في بلد أو بيت ، ويزعم أنه يتقرب

(١) أي السموات .

إلى الله تعالى ، فإنّه يستكمل ، بأن يحصل لنفسه ، الكون في كل مكان أمكن ، وزعم أن الكون في الأماكن ممكّن لي ، ولست أقدر على الجمع بينها بالعدد ، فأستوفيه بالنوع ، فإن فيه استكمالاً وتقرباً ، فيُسْفِه عقله فيه ويحمل على الحماقة ، ويقال : الانتقال من حيز ، إلى حيز ، ومن مكان إلى مكان ، ليس كما لا يعتد به ، أو يتّسّف إليه ، ولا فرق بين ما ذكره ، وبين هذا .

والثاني ، هو أنا نقول : ما ذكرتموه من الغرض ، حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الأولى مشرقية ؟ ! وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة ! ! فإن كان في اختلافها غرض ، فهلا اختلفت باعكس !! فكانت التي هي مشرقية مغربية ، والتي هي مغربية مشرقية ؟ فإن كل ما ذكرتموه من حصول الحوادث ، باختلاف الحركات ، من التسليات والتسديسات وغيرها ، يحصل بعكسه ، وكذا ما ذكروه من استيفاء الأوضاع والإيوان ، كيّد ! ! ومن الممكن لها الحركة إلى الجهة الأخرى ، فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ، ومرة من جانب ، استيفاء لما يمكن لها إن كان في استيفاء كل ممكّن كمال .

فدل أن هذه خيالات لا حاصل لها ، وأن أسرار ملوك السموات ، لا يُطلع عليها ، بأمثال هذه التخيالات ، وإنما يُطلع الله عليها ، أنبياءه وأولياءه ، على سبيل الإلهام ، لا على سبيل الاستدلال ، ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم ، عن بيان السبب في جهة الحركة و اختيارها .

وقال بعضهم : لما كان استكمالها يحصل بالحركة ، من أي جهة كانت ، وكان انتظام الحوادث الأرضية ، يستدعي اختلاف حركات ، وتعيين جهات ، كان الداعي لها إلى أصل الحركة ، التقرب إلى الله تعالى ، والداعي إلى جهة الحركة ، إفاضة الخير على العالم السفلي .

وهذا باطل ، من وجهين :
أحدهما : أن ذلك إن أمكن أن يستُخْيل ، فليُقْضَى بأن مقتضى طبعه

السكون ، احتراماً عن الحركة والتغيير ، وهذا تشبه بالله تعالى على التحقيق ، فإنه مقدس عن التغير ، والحركة تغير ، ولكنه اختار الحركة لافاضة الخير ، فإنه كان ينفع به غيره ، وليس يشق عليه الحركة ، وليس تتعبه ، فما المانع من هذا الخيال ؟ !

والثاني : أن الحوادث ، تنبئ على اختلاف النسب ، المتولدة من اختلاف جهات الحركة ، فلتكن الحركة الأولى مغربية ، وما عدتها مشرقية ، وقد حصل به الاختلاف ، ويحصل به تفاوت النسب ، فلم تعيّنت جهة واحدة ؟ ! وهذه الاختلافات لا تستدعي إلا أصل الاختلاف ، فأما جهة بعينها ، فليس بأولى من نقضها ، في هذا الغرض .

مسألة [١٦]

في إبطال قوله

إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزيئات الحادثة في هذا العالم، وإن المراد باللوح المحفوظ ، نفوس السموات ، وإن انتقاش جزيئات العالم فيها يضاف إلى انتقاش المحفوظات ، في القوة الحافظة ، المودعة في دماغ الإنسان ، لا أنه جسم صلب عريض ، مكتوبة عليه الأشياء ، كما يكتب الصبيان على اللوح ، لأن تلك الكتابة ، تستدعي كثرتها ، اتساع المكتوب عليه ، وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية ، ولا يتصور جسم لا نهاية له ، ولا يمكن خطوط لا نهاية لها ، على جسم ، ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها ، على جسم بخطوط معدودة .

* * *

وقد زعموا : أن الملائكة السماوية ، هي نفوس السموات ، وأن الملائكة الكروبيين المقربين ، هي العقول الحبردة ، التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، لا تتحيز ، ولا تتصرف في الأجسام ، وأن هذه الصور الجزيئية ، تفيض على النفوس السماوية منها ، وهي ^(١) أشرف من الملائكة السماوية ، لأنها مفيدة ، وهذه مستفيدة ، والمفید أشرف من المستفيد ، ولذلك عُبَّر عن الأشرف بـ « القلم » ، فقال تعالى : « عَلِمَ بِالْقلمِ » لأنه كالانتقاش المفید ، مثل المعلم بالقلم ، وشبه المستفيد باللوح ، هذا مذهبهم .

والنزاع في هذه المسألة ، يخالف التزاع فيما قبلها ، فإن ما ذكروه من قبل ، ليس محلا ، إذ منها كون السماء حيواناً متحركاً لغرض ، وهو ممكن ، أما هذه فترجع إلى إثبات علم الخلق ، بالجزئيات التي لا نهاية لها ، وهذا ربما تعتقد

(١) يعني الملائكة الكروبيين .

استحالته ، فنطالبهم بالدليل عليه ، فإنه تحكم في نفسه .

* * *

استدلوا فيه ، بأن قالوا : ثبت أن الحركة الدورية إرادية ، والإرادة تتبع المراد ، والمراد الكل ، لا توجه إليه إلا إرادة كلية ، والإرادة الكلية ، لا يصدر منها شيء ، فإن كل موجود بالفعل ، معين جزئي ، والإرادة الكلية ، نسبتها إلى آحاد الجزئيات ، على وثيرة واحدة ، فلا يصدر عنها شيء جزئي ، بل لابد من إرادة جزئية للحركة المعينة .

فللفالك في كل حركة جزئية معينة ، من نقطة إلى نقطة معينة ، إرادة جزئية لتلك الحركة ، فله لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية ، بقوة جسمانية ، إذ الجزئيات لا تدرك إلا بالقوى الجسمانية ، فإن كل إرادة ، فمن ضرورتها تصور لذلك المراد ، أى علم به ، سواء كان جزئياً أو كلياً .

ومهما كان للفلك ، تصور لجزئيات الحركات وإحاطة بها ، أحاط لا محالة بما يلزم منها ، من اختلاف النسب مع الأرض ، من كون بعض أجزاءه طالعة ، وبعضها غاربة ، وبعضها في وسط السماء ، فوق قوم ، وتحت قدم قوم ، وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب ، التي تتجدد بالحركة ، من التثلث والتسليس ، والمقابلة والمقارنة ، إلى غير ذلك من الحوادث السماوية .
وسائل الحوادث الأرضية ، تستند إلى الحوادث السماوية ، إماً بغير واسطة ، وإماً بواسطة واحدة ، وإماً بوسائل كثيرة .

وعلى الجملة ، فكل حادث ، فله سبب حادث ، إلى أن ينقطع التسلسل ، بالارتفاع إلى الحركة السماوية الأبدية ، التي بعضها سبب للبعض .

فإذن الأسباب والمسببات ، في سلسلتها ، تنتهي إلى الحركات الجزئية الدورية السماوية ، فالمتصور للحركات ، متصور للوازمها ، ولو الزم لوازمهها إلى آخر السلسلة .

فبهذا يطلع على ما يحدث ، فإن كل ما يحدث ، فحدوته واجب عن علته ، مهما تحققت العلة .

ونحن إنما لا نعلم ما يقع في المستقبل ، لأننا لا نعلم جميع أسبابها ، ولو علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا جميع المسبيبات ، فإنما مهما علمنا ، أن النار ستلتقي بالقطن مثلاً ، في وقت معين ، نعلم احتراق القطن ، ومهما علمنا ، أن شخصاً سيأكل نعلم أنه سيشبع ، وإذا علمنا أن شخصاً سيتخطى الموضع الفلانى ، الذى فيه كنز مغطى بشيء خفيف ، إذا مشى عليه الماشي ، تغير رجله في الكنز ، ويعرفه ، نعلم أنه سيستغنى بوجود الكنز .

ولكن هذه الأسباب لا نعلمها ، وربما نعلم بعضها ، فيقع لنا حدس بوقوع المسبب ، فإن عرفنا أغليها وأكثرها ، حصل لنا ظاهر بالواقع ، فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب ، لحصلت المعرفة بجميع المسبيبات ، إلا أن السماويات كثيرة ، ثم لها اختلاط بالحوادث الأرضية ، وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها ؛ وتقوس السموات مطلعة عليها ، لاطلاعها على السبب الأول ، ولوازمها ولوازم لوازمها ، إلى آخر السلسلة .

وهذا زعموا : أن النائم يرى في نومه ، ما يكون في المستقبل ، وذلك لاتصاله باللوح المحفوظ ، ومطالعته ، ومهما اطلع على الشيء ، ربما يقى ذلك الشيء بعينه في حفظه ، وربما سارعت القوة الخيالية ، إلى محاكاته ، فإن من غريزتها حاكاة الأشياء ، بأمثلة تتناسبها ، بعض المناسبة ، أو انتقاها منها إلى أصدادها ، فينسحب المدرك الحقيقى ، عن الحفظ ، ويبقى مثال الخيال في الحفظ ، فيحتاج إلى تعبير ما ، يمثل الخيال ، كما يمثل الرجل بشجرة ، والزوجة بخُف ، والخدم بعض أوانى الدار ، وحافظ مال البر والصدقات ، بزيت ؟ فإن الزيت سبب للسراج الذى هو سبب الضياء ، وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل .

وزعموا : أن الاتصال بتلك النفوس ، مبذول ، إذ ليس ثم حجاب ، ولكننا في يقظتنا ، مشغولون بما تورده الحواس والشموات علينا ؛ فاشتغالنا بهذه الأمور الحسية ، صرفاً عنه ، وإذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ، ظهر به استعداد ما ، للاتصال .

وزعموا : أن النبي المصطفى ، صلوات الله عليه وسلم ، يطلع على الغيب بهذا الطريق أيضاً ، إلا أن القوة النفسية النبوية ، قد تقوى قوة ، لا تستغرقها الحواس الظاهرة ، فلا جرم يرى هو في اليقظة ، ما يراه غيره في النوم ، ثم القوة الخيالية ، تمثل له أيضاً ، ما يراه ، وربما يبقى الشيء بعيته في ذكره ، وربما يبقى مثاله ، فيفتقر مثل هذا الوحي إلى التأويل ، كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير .

ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ ، لما عرف الأنبياء الغيب في يقظة ولا منام ، ولكن جف القلم ، بما هو كائن إلى يوم القيمة ، ومعناه هذا الذي ذكرناه .

فهذا ما أردنا ، أن نورده ، لتفهم مذهبهم .

* * *

والجواب ، أن نقول : بم تنكرون على من يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم ، يعرف الغيب ، بتعريف الله عز وجل ، على سبيل الابتداء ، وكذا من يرى في المنام ، فإنما يعرفه بتعريف الله تعالى ، أو بتعريف ملك من الملائكة ، فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه ، فلا دليل في هذا ، ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح المحفوظ ، والقلم ، فإن أهل الشرع ، لم يفهموا من اللوح والقلم ، هذا المعنى قطعاً ، فلا متسلك لكم في الشرعيات .

ويبقى المتسلك بمسالك العقول ، وما ذكرتموه ، وإن اعترض بإمكانه ، مهما لم يشترط ذهن النهاية عن هذه المعلومات ، فلا يعرف وجوده ، ولا يتحقق كذبه ، وإنما السبيل فيه ، أن يتعرف من الشرع ، لا من العقل .

وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلى أولاً ، فبني على مقدمات كثيرة ، لستنا نطوي إبطالها ، ولكننا نناظع في ثلاثة مقدمات منها .

المقدمة الأولى ، قولكم ، إن حركة السماء إرادية ، وقد فرغنا من هذه المسألة ، وإبطال دعواكم فيها .

المقدمة الثانية ، أنه إن سلم ذلك ، مسامحة لكم به ، فقولكم إنه يفتقر إلى تصور جزئي للحركات الجزئية ، وغير مسلم ، إذ ليس ثم جزء عندكم في الجسم ، فإنه شيء واحد ، وإنما يتجزأ بالوهم ، ولا في الحركة ، فإنها واحدة بالاتصال ، فيكون تشوقها إلى استيفاء « الإيون » المكنة لها ، كما ذكروه ، وينفيها التصور الكل ، والإرادة الكلية .

ولمثل للإرادة الكلية والجزئية ، مثلاً ، لفهم غرضهم .

فإذا كان للإنسان غرض كل ، في أن يجع بيت الله تعالى مثلاً ، فهذه الإرادة الكلية لا تصدر منها الحركة ، لأن الحركة تقع جزئية ، في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص ، بل لا بد في الحركة الإرادية ، من إرادة جزئية ، ولا يزال يتجدد للإنسان ، في توجهه إلى البيت ، تصور بعد تصور ، للمكان الذي يتحطاه ، والجهة التي يسلكها ، ويتبع كل تصور جزئي ، إرادة جزئية ، للحركة عن ^(١) المخل الموصول إليه بالحركة .

فهذا ما أرادوه بالإرادة الجزئية ، التابعة للتصور الجزئي ، وهو مسلم لهم في الحج ، لأن الجهات متعددة ، في التوجه إلى مكة ، والمسافة غير متعينة ، فيفتقر تعين مكان عن مكان ، وجهة عن جهة ، إلى إرادة أخرى جزئية .

وأما الحركة الساواية ، فلها جهة واحدة ، فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها ، وفي حيزها لا تجاوزه ، والحركة مراده ، وليس ثمة إلا جهة واحدة ، وجسم واحد ، وصوب واحد ، فهو كهوي الحجر إلى أسفل ، فإنه يطلب الأرض في أقرب طريق ، وأقرب الطريق ، الخط المستقيم ، الذي هو عمود على الأرض ، فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه ، إلى تجدد سبب حادث ، سوى الطبيعة الكلية ، الطالبة للمركز ، مع تجدد القرب ، وبعد ، والوصول إلى حد ، والصدور عنه ، فكذلك يكفي في تلك الحركة ، الإرادة الكلية للحركة ، ولا تفتقر إلى مزيد .

(١) وفي نسخة « إلى » .

فهذه مقدمة تحكموا بوضعها .

المقدمة الثالثة : وهي التحكم البعيد جداً ، قوله : إنه إذا تصور الحركات الجزئية ، تصور أيضاً ، توابعها ولوازمها ، وهذا هو سchluss ، كقول القائل : إن الإنسان إذا تحرك ، وعرف حركته ، ينبغي أن يعرف ، ما يلزم من حركته ، من موازاة ومجاورة ، وهو نسبته إلى الأجسام ، التي فوقه وتحته ومن جوانبه ، وإنه إذا مشى في شمس ، ينبغي أن يعلم الموضع ، التي يقع عليها ظله ، والموضع الذي لا يقع عليها ، وما يحصل عن ظله ، من البرودة ، بقطع الشعاع في تلك الموضع ، وما يحصل من الانفصال لأجزاء الأرض تحت قدمه ، وما يحصل من التفريق فيها ، وما يحصل في أخلاطه في الباطن ، من الاستحالة ، بسبب الحركة ، إلى الحرارة وما يستحيل من أجزائه إلى العرق ، وهلم جرا ، إلى جميع الحوادث ، في بيته وفي غير بيته ، مما الحركة علة^(١) فيه ، أو شرط ، أو مهيء ومعد ، وهو هو سبب بين ، لا يتخيله عاقل ، ولا يغير به إلا جاهل ، وإلى هذا ، يرجع هذا التحكم .

على أنا نقول : هذه الجزئيات الفضلية ، المعلومة لنفس الفلك ، هي موجودة في الحال ؟ ! أو ينضاف إليها ما يتوقع كونه في المستقبل ؟ ! فإن قصرتكم على الموجود في الحال ، بطل اطلاعه على الغيب ، واطلاع الأنبياء – صلوات الله عليهم – في اليقظة ، وسائل الخلق في النوم ، على ما سيكون في المستقبل ، بواسطته ، ثم بطل مقتضى الدليل ، فإنه تحكم بأن من عرف الشيء عرف لوازمه وتتابعه ، حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء ، لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة ؛ وأسبابُ جميع الحوادث ، حاضرة في الحال ، فإنها هي الحركة السماوية ، ولكن تقتضي المسبب ، إما بواسطة أو بواسطه كثيرة .

وإذا^(١) تدعى إلى المستقبل ، لم يكن له آخر ، فكيف يعرف ، تفصيل

(١) مقابل قوله « فإن قصرتموه » .

جميع الجزئيات ، في الاستقبال ، إلى غير نهاية ؟ ! وكيف يجتمع في نفس مخلوق ، في حال واحدة ، من غير عاقب ، علوم جزئية مفصلة ، لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ومن لم يشهد له عقله ، باستحالة ذلك ، فليأس من عقله .

فإن قلوا علينا هذا ، في علم الله تعالى ، فليس تعلق علم الله تعالى بمعلوماته – بالاتفاق – على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات .

بل مهما دار نفس الفلك ، دوره نفس الإنسان ، كان من قبيل نفس الإنسان ؛ فإنه شاركه ، في كونه مدركاً للجزئيات بواسطة ، فإن لم يتحقق به قطعاً ، كان الغالب على الظن أنه من قبيله ، فإن لم يكن غالباً على الظن ، فهو ممكن ، والإمكان يبطل دعوامم القطع بما قطعوا به .

فإن قيل : حق النفس الإنسانية ، في جوهرها ، أن تدرك أيضاً ، جميع الأشياء ولكن اشتغالها ، بنتائج الشهوة ، والغضب ، والحرص ، والحسد ، والحسد ، والجوع ، والألم ، وبالحملة عوارض البدن ، وما تورده الحواس عليه ، حتى إذا أقبلت النفس الإنسانية على شيء واحد ، شغلها عن غيره .

وأما النفوس الفلكية ، فبريئة عن هذه الصفات ، لا يعتريها شاغل ، ولا يستغرقها هم ، وألم ، وإحساس ، فعرفت جميع الأشياء .

قلنا : وبم عرفتم ، أنه لا شاغل لها ، وهلا كانت عابتها ، واشتياقها إلى الأول ، مستغرقاً لها ، وشاغلاً لها ، عن تصور الجزئيات المفصلة !

أو ما الذي يحيى ، تقدير مانع آخر ، سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ؟ ! ومن أين عرفتم انحصر المانع ، في القدر الذي شاهدناه من أنفسنا ؟ ! وفي العقلاط شواغل من علو الهمة ، وطلب الرئاسة ، ما يستحيل تصوريه عند الأطفال ، ولا يعتقدونها شاغلاً ومانعاً ، فمن أين يعرف استحالة

ما يقام مقامها ، في النقوس الفلكية .

* * *

هذا ما أردنا أن نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالإلهية ، وهي ست عشرة مسألة ، والحمد لله وحده ، وصلى الله على نبيه محمد وسلم .

أما الملقبة
بالطبيعيات
فهي علوم كثيرة

نذكر أقسامها ، ليعرف أن الشرع ، ليس يقتضى المنازعة فيها ، ولا إنكارها إلا في موضع ذكرناها .

وهي منقسمة إلى أصول وفروع .
وأصولها ثمانية أقسام :

ال الأول : يذكر فيه ما يلحق الجسم ، من حيث إنه جسم ، من الانقسام ، والحركة ، والتغير ، وما يلحق الحركة ويتبعها ، من الزمان ، والمكان والخلاء ، ويشتمل عليه كتاب « سمع الكيان » .

الثاني : يعرف أحوال أقسام أركان العالم ، التي هي السموات ، وما في مقعر فلك القمر ، من العناصر الأربع ، وطبائعها ، وصلة استحقاق كل واحد منها ، موضوعاً معيناً ، ويشتمل عليه ، كتاب « السماء والعالم السفلي » .

الثالث : يعرف فيه ، أحوال الكون والفساد ، والتوليد ، والتولد ، والنشوء والبلى ، والاستحالات ، وكيفية استبقاء الأذواع ، على فساد الأشخاص ، بالحركتين السماويتين ، الشرقية والغربية ، ويشتمل عليه ، كتاب « الكون والفساد » .

الرابع : في الأحوال التي ت تعرض ، للعناصر الأربع ، من الامتزاجات ، التي منها تحدث الآثار العلوية ، من الغيوم ، والأمطار ، والرعد ، والبرق ، والهالة ، وقوس قزح ، والصواعق ؛ والرياح ، والزلزال .

الخامس : في الجواهر المعدنية .

السادس : في أحكام النبات .

السابع : في الحيوانات ، وفيه كتاب « طبائع الحيوان » .
الثامن : في النفس الحيوانية ، والقوى الداركة ، وأن النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن ، وأنه جوهر روحاني يستحيل عليه الفناء .

أما فروعها فسبعة :

الأول : الطب ، ومقصوده معرفة مبادئ ، بدن الإنسان ، وأحواله ، من الصحة والمرض ، وأسبابها ، ودلائلها ، ليدفع المرض ، وتحفظ الصحة .
الثاني : في أحكام النجوم ، وهو تخمين في الاستدلال ، من أشكال الكواكب وامتزاجاتها ، على ما يكون من أحوال العالم ، والملك ، والمواليد ، والستين .
الثالث : علم القراءة ، وهو استدلال من الخلق على الأخلاق .

الرابع : التعبير ، وهو استدلال ، من المتخيلات الخلمية ، على ما شاهدته النفس ، من عالم الغيب ، فشبّهته القوة المتخيلة ، بمثال غيره .
الخامس : علم الطلسمات ، وهو تأليف القوى السماوية ، بقوى بعض الأجرام الأرضية لتألف من ذلك قوة ، تفعل فعلاً غريباً ، في العالم الأرضي .
السادس : علم السيرنجات ، وهو مزج قوى الجواهر الأرضية ، ليحدث منها أمور غريبة .

السابع : علم الكيمياء ، ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ، ليتوصل إلى تحصيل الذهب والفضة ، بنوع من الحيل .

وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيء من هذه العلوم ، وإنما نخالفهم ، من حملة هذه العلوم ، في أربع مسائل .

الأولى : حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب

والسببات ، اقران تلزم بالضرورة ، فيليس في المقدور ، ولا في الإمكان ،
إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب .

الثانية : قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ليست منطبعة في الجسم ، وإن معنى الموت ، انقطاع علاقتها عن البدن ، بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم بنفسه ، في حال الموت ، وزعموا : أن ذلك عرف بالبرهان العقلي .

الثالثة : قوله : إن هذه النقوس ، يستحيل عليها العدم ، بل هي إذا وجدت فهي أبدية ، سرمدية ، لا يتصور فناؤها .

الرابعة : قوله : يستحيل رد هذه النقوص إلى الأجساد .

* * *

وإنما يلزم النزاع في الأولى ، من حيث إنها ينبغي عليها إثبات المعجزات ،
الخارقة للعادة ، من قلب العصا ، ثعباناً ، وإحياء الموتى ، وشق القمر ، ومن
جعل بجاري العادات لازمة لزوماً ضروريًا ، أحال جميع ذلك ، وأتوا ما في
القرآن ؟ من إحياء الموتى ، وقالوا : أراد به ، إزالة موت الجهل ، بحياة العلم ؟
أو أتوا تلقيف العصا ، سحر السحرة ، بإبطال الحجة الإلهية ، الظاهرة على يد
موسى ، صلى الله عليه وسلم ، شبّهات المنكرين ، وأما شق القمر ، فربما
أنكروا وجوده ، وزعموا : أنه لم يتوان .

* * *

ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات ، إلا ثلاثة أمور :
أحدها : في القوة المتخلية ، فلأنهم زعموا : أنها ، إذا استولت ، وقوت ،
ولم تستغرقها الحواس بالاشغال ، اطلعت على اللوح المحفوظ ، فانطبعت فيها
صور الجزيئات ، الكائنة في المستقبل ؛ وذلك في اليقظة للأنبياء – صلوات الله
عليهم – ولسائر الناس في النوم .

فهذه خاصية النبوة ، التي هي للقوة المتخيلة .

الثانية: خاصية في القوة النظرية العقلية، وهو راجع إلى قوة الحدس، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم، فرب ذكي، إذ ذكر له المدلول، تنبه للدليل،

وإذ ذكر له الدليل تنبه للمدلول ، من نفسه ، وبالجملة ، إذا خطر له الحد الأوسط ، تنبئه للنتيجة ، وإذا حضر في ذهنه حدّاً النتيجة ، خطر بباله الحد الأوسط ، الجامع بين طرق النتيجة .

والناس في هذا منقسمون ، ف منهم من يتباهي بنفسه ، ومنهم من يتتبه بأدفني تنبئه ، ومنهم من لا يدرك مع التنبية ، إلا بتعجب كثير ، وإذا جاز أن ينتهي طرف التقصان ، إلى من لا حدس له أصلاً ، حتى لا يتهيأ لفهم العقولات ، مع التنبية ، جاز أن ينتهي طرف القوة والزيادة ، إلى أن يتتبه لكل العقولات أو لأكثرها ، وفي أسرع الأوقات وأقربها .

ويختلف ذلك بالكمية ، في جميع المطالب ، أو بعضها ، وفي الكيفية ، حتى يتفاوت ، في القرب والبعد ، فرب نفس مقدسة صافية ، يستمر حدها في جميع العقولات ، وفي أسرع الأوقات ؛ فهو النبي الذي له معجزة ، من القوة النظرية ، فلا يحتاج في العقولات إلى معلم ، بل كأنه يتعلم من نفسه ، وهو الذي وصف بأنه « يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ». .

الثالث : القوة النفسية العملية ، فقد تنتهي إلى حد ، تتأثر بها الطبيعيات وتنسخر .

ومثاله ، أن النفس منا ، متى توهمت شيئاً ، خدمتها الأعضاء ، والقوى التي فيها ، فتحرّكت إلى الجهة المتخيّلة المطلوبة ؛ حتى إذا توهمت شيئاً طيب المذاق تحبلتُ أشدّ اده، وانهضت القوة الملعبة ، فياضة باللعلاب ، من معادنه ، وإذا تصوّرت الواقع ، انهضت القوة ، فنشرت الآلة ، بل إذا مثني على جذع ممدود على فضاء ، طرفاه على حائطين ، اشتد توهمه للسقوط فانفعل الجسم بتوهمه ، وسقط ؛ ولو كان ذلك على الأرض ، لشي عليه ، ولم يسقط .

وذلك لأن الأجسام ، والقوى الجسمانية ، خلقت خادمة مسخرة للنفوس ، ويختلف ذلك ، باختلاف صفاء النفوس وقوتها ، فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس ، إلى حد تخدمها القوة الطبيعية ، في غير بدنـه ، لأن نفسه ليست منطبعة في بدنـه ، إلا أن لها نوع نزوع وشوق إلى تدبيره ، خلق ذلك في جبلـته ، فإذا حاز

أن تطيعها أجسام بدنها ، لم يمتنع ، أن يطيعها غيرها .

فتتطلع نفسه ، إلى هبوب ريح ، أو نزول مطر ، أو هجوم صاعقة ، أو تزلزل أرض لتخسف بقوم ؛ وذلك موقف حصوله ، على حدوث برودة ، أو سخونة ، أو حركة في الهواء ، فيحدث من نفسه تلك السخونة ، والبرودة ، ويتولد منها هذه الأمور ، من غير حضور سبب طبيعي ظاهر ، ويكون ذلك معجزة ، للنبي – عليه السلام – ولكن إما يحصل ذلك ، في هواء مستعد للقبول ، ولا ينتهي إلى أن ينقلب الخشب حيواناً وينفلق القمر ، الذي لا يقبل الانحراف .

فهذا مذهبهم في المعجزات ، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه ، وأن ذلك مما يكون للأنباء – صلوات الله عليهم وسلمه – وإنما ننكر اقتدارهم عليه ، ومنعهم قلب العصا حية ، وإحياء الموتى وغيره ، فلزم الخوض في هذه المسألة ، لإثبات المعجزات ، ولأمر آخر ، وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمين ، من أن الله تعالى قادر ، على كل شيء ، فلنخوض في المقصود .

مسألة [١٧]

الاقرأن بين ما يعتقد في العادة سبيلاً، وبين ما يعتمد مسبباً، ليس ضروريأً عندنا ، بل كل شيئاً ، ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما ، متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ؟ فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً ، إلى كل المشاهدات ، من المفترضات في الطب والنجوم والصناعات والحرف .

فإن اقرانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريأً في نفسه ، غير قابل للقوت^(١) ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة ، مع جز الرقبة ، وهلم جراً إلى جميع المفترضات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالته .

والنظر في هذه الأمور الخارجية عن الحصر يطول ، فلنعين مثلاً واحداً ، وهو الاحتراق في القطن مثلاً ، عند ملائكة النار ، فإننا نجوز وقوع الملائكة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلاب القطن ، وماداً محترقاً ، دون ملائكة النار وهم ينكرون جوازه .

والكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات :

المقام الأول : أن يدعى الخصم ، أن فاعل الاحتراق ، هو النار فقط ،

(١) وفي نسخة «للفرق» أى الاحتراق .

وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه ، بعد ملاقاته محل قابل له .

وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق ، بخلق السواد في القطن ، والتفرق في أجزائه ، وجعله حُرّاً^(١) ، أو رماداً ، هو الله تعالى ، إما بوساطة الملائكة ، أو بغير وساطة ، فأما النار وهي جماد ، فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ ! وليس لهم دليل ، إلا مشاهدة حصول الاحتراق منذ ملاقة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها^(٢) . وأنه لا علة له سواها ، إذ لا خلاف في أن انسلاك الروح

(١) المراق بضم الماء ماقع فيه النار عند اللدح .

(٢) ومن الطريق أن هذا الرأى الذى عارض به الفزالي رأى « الفارابي » و « ابن سينا » في « السببية » قد وجده لأنصاراً في العصر الحديث ، فرددوه وقال به فلا فسفة لهم شأنهم في عالم الفكر ، فأيدوا تلك النظرية التي تركز كل القوى والمؤثرات في العالم بأجمعها ، في شيء واحد هو قدرة الله ، وإن أدى ذلك إلى إلغاء العلوم الطبيعية ، وعدم الاعتراف بما يدعى لها من قوانين ، على أنها أمور حتمية ثابتة .

قال مؤرخو الفلسفة في المصوّر الحديثة : [درج « التجربيون » منذ « لوك » على تنجع الأفكار العامة ، والمبادئ المسلمة ، وجدوا في تحليلها ومتناقشتها ، ليثبتوا :
أولاً : أنها ليست عامة ذلك العموم الذي كان يظن ، بل هناك من لا يسلم بها .
وثانياً : أنها ليست فطرية موروثة بل تولد في الذهن بعد أن لم تكن .

ومن بين هذه المبادئ ، مبدأ السببية ، الذي نردد ، ونكتاد نؤمن به جديماً .
فنحن نعتقد أن كل ظاهرة ، لا بد لها من علة ، وربما ذهبنا إلى أبعد من هذا ، وهو أن علة ما ،
تنجع دائماً نفس معلوها ، في الظروف المتعددة .

بيد أن بعض الفلاسفة ، لم يسلموا بهذا المبدأ ، وكم من معتقدات تقوم على المعرف ، دون أن يكون لها أساس عقل ثابت ، واضح أن الاعتقاد ، وإن يكن ضرباً من المعرفة ، هو معرفة من طراز خاص ، وكلنا يلاحظ ، أن هناك أشياء ، كثنا نعدها علا ، ثم لم تثبت بعد تحليلها ، أن تبيّنا أنه ليست فيها أية قوة من قوى الإنتاج ، وهذا هو الذي دفع « مالبرانش » و « بركل » إلى أن يردا الطواهر كلها ، إلى القوة الوحيدة ، والملة المطلقة ، وهو الباري جل شأنه .

أما « هيوم » فيرى أن وضع المسألة الصحيح ، يتضمن - قبل البحث عن العلة ومقدار تأثيرها - أن نبحث عن العلاقة التي توهناها ، بين علة وبعلوب ، فهل هناك ارتباط ضروري حقيقة على هذه الصورة ؟ ! أم الأمر مجرد فكرة ، ذاعت وانتشرت ، فأكسبها الذريعة قوة ، دون أن يكون لها أساس واضح ؟ !

والقوى المدركة والمحركة ، في نطفة الحيوانات ، ليس يتولد عن الطيابع المحسورة في الحرارة والبرودة ، والرطوبة والجفون ، ولا أن الأب فاعل ابنه ، بإيداع النطفة في الرحم ، ولا هو فاعل حياته ، وبصره ، وسمعه ، وسائر المعانى التي هي فيه ، ومعلوم أنها موجودة عنده ، ولم يقل أحد ، إنها موجودة به ، بل وجودها من جهة الأول ، إما بغير واسطة ، وإما بواسطة الملائكة ، الموكلين بهذه الأمور الحادثة .

وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع ، والكلام معهم .
فقد تبين أن الوجود عند الشيء ، لا يدل على أنه موجود به .

بل نبين هنا بمثال ، وهو أن الأكْسَمَه ، لو كانت في عينيه غشاوة ، ولم يسمع من الناس ، الفرق بين الليل والنهار ، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه نهاراً وفتح ألقانه ، فرأى الألوان ، ظن أن الإدراك الحالى فى عينيه ، لصور الألوان ، فاعلهُ فتحُ البصر ، وأنه مهما كان بصره سليماً ومتوفحاً ، والخجاب

فبدل أن يبحث في العلة وأثرها ، يريد أن يناقش المبدأ ذاته ، ويبين كيف تولد في أذهاننا ؟ !
وفي رأيه ، أن هذا المبدأ ليس إلا نتيجة مشاهدات سطحية ، وتعاقب ظاهري وذلك لأننا شاهدنا غير مرة ، بعض القواهر يتبع بعضاً ، فظننا أن هناك علاقة ثابتة بين التابع والمتبوع ، وأخذ تداعى المعانى يعمل عمله ، فلا نكاد نرى التابع ، حتى نفكير في المتبوع ، وبالعكس ، كما أخذت المخيلة تصور لنا هذه التبعية ، التي هي مجرد تجاور ، زمان أو مكان ، بصورة الإنتاج والتاثير ،
وإذن ليس ثمة علية ، ولا ارتباط ضروري بين علة ومعلوها ، أو مبدأ سببية — كما نسميه — وكل ما هناك عادة ذهنية ، تكونت على إثر توالى الحوادث وتعاقبها ، فحملتنا على أن ننظر حادثة بعد أخرى ، ومخيلة أسبقت على الحادثة الأولى ، سراً كامناً ، وقوة خارقة للعادة ، والمخيلة دخل كبير ، في أغلب مظاهر تفكيرنا ، وخاصة ما اتصل منها ، بالمعتقدات الشعبية ، والأراء العامة .
ولا أدل على أن السببة ليست مبدأ عقلياً ، من أن طائفة من الحيوانات — فيما يبدو — تسلم بضرب من التعاقب الذي يقتضيه هذا المبدأ .

ولكن إنماء السببية معناه القضاء على العلم ، والقوانين العلمية ، وإغلاق باب التكهن بالمستقبل ، وترتيب المسابقات على أساسها ، وتلك إحدى النتائج الخطيرة التي انتهى إليها « هيوم » ، في نقاده وتحليله ! ! . [الفلسفة التوجيهية : الدكتور إبراهيم مذكر ، والأستاذ يوسف كرم .

مرتفعاً ، والشخص المقابل متلألئاً ، فيلزم لا محالة أن يبصر ، ولا يعقل أن لا يبصر ؛ حتى إذا غربت الشمس ، وأظلم الهواء ، علم أن نور الشمس هو السبب ، في انطباع الألوان في بصره ؛ فمن أين يأمن **الشخص** أن يكون في مبادئ الوجود ، علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول ملاقة بينها ؟ ! إلا أنها ثابتة ليست تنعدم ، ولا هي أجسام متحركة فتعجب ؟ ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة ، وفهمنا أن ثم سبباً وراء ما شاهدناه ، وهذا لا يخرج منه على قياس أصلهم .

وهذا اتفق محققوهم ، على أن هذه الأعراض والحوادث ، التي تحصل عند وقوع الملاقة بين الأجسام . وعلى الجملة عند اختلاف نسبها ، إنما تفيض من عند واهب الصور ، وهو ملك من الملائكة ، حتى قالوا : انطباعُ صور الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور ، وإنما طلوع الشمس والحلقة السليمة ، والجسم المتلألئ ، معدات ومهيات ، لقبول المخل هذه الصور ، وطردوا هذا في كل حادث .

وبهذا تبطل دعوى من يدعى ، أن النار هي الفاعلة للإحراق ، والخبز هو الفاعل للشبع ، والدواء هو الفاعل للصحة ، إلى غير ذلك من الأسباب ،

المقام الثاني : مع من يسلم أن هذه الحوادث ، تفيض من مبادئ الحوادث ، ولكن الاستعداد لقبول الصور ، يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة ؟ إلا أن تلك المبادئ أيضاً ، تصدر الأشياء منها ، باللازم والطبع لا على سبيل التروي والاختيار صدور النور من الشمس ، وإنما افترقت الحال في القبول ، لاختلاف استعداداتها ، فإن الجسم الصقيل ، يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع آخر ، والمدر لا يقبل ، والماء لا يمنع نفوذ نوره ، والحجر يمنع ، وبعض الأشياء يلين بالشمس ، وبعضها يتصلب ، وبعضها يبيض ، كثوب القصاب ، وبعضها يسود ، كوجهه ، والمبدا واحد ، والآثار مختلفة ، لاختلاف الاستعدادات في المخل .

فكذا مبادئ الوجود فياضة ، بما هو صادر منها ، لا منع عندها ،
ولا بخل ، وإنما التقصير من القوابل .

ولإذا كان كذلك ، فهمما فرضنا النار بصفتها ، وفرضنا قطنتين مماثلتين ،
لاقتنا النار على وتبة واحدة ، فكيف يتصور أن تحرق إحداهما دون الأخرى ،
وليس ثم اختيار .

ومن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم – صلوات الله عليه وسلم – في
النار ، مع عدم الاحتراق ، وبقاء النار ناراً ، وزعموا : أن ذلك لا يمكن ،
إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها عن كونها ناراً ؛ أو بقلب ^(١) ذات
إبراهيم – عليه السلام – ورده حجراً ، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار ، ولا هذا
ممكن ولا ذاك ممكن .

والحواب له مسلكان :

الأول ، أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ، ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله
تعالى لا يفعل بالإرادة ، وقد فرغنا من إبطال دعواهم ، في ذلك ، في مسألة
حدوث العالم ، وإذا ثبت أن الفاعل بخلق الاحتراق بإرادته ، عند ملاقة القطنة
النار ، أمكن في العقل ، ألا يخلق الاحتراق ، مع وجود الملاقة .

فإن قيل : فهذا يجر إلى ارتکاب محالات شنيعة ، فإنه إذا أنكر لزوم
المسببات ، عن أسبابها ، وأضيقت إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن للإرادة أيضاً ،
منهج مخصوص معين ، بل أمكن تفنته ، وتتنوعه ، فليجوز كل واحد منا ،
أن يكون بين يديه ، سباع ضارية ، ونيران مشتعلة ، وجبار راسية ، وأعداء
مستعدة بالأسلحة لقتله ، وهو لا يراها ، لأن الله تعالى ، ليس يخلق الرؤية له .

ومن وضع كتاباً في بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته ،
غلاماً أمرد ، عاقلاً متصرفاً ، أو انقلب حيواناً .

ولو ترك غلاماً في بيته ، فليجوز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد ، فليجوز

(١) مقابل لقوله « بسلب الحرارة » .

انقلابه مسکاً ، وانقلاب الحجر ذهباً ، والذهب حجراً ، وإذا سئل عن شيء من هذا ، فينبغي أن يقول : لا أدرى ما في البيت الآن ، وإنما القدر الذي أعلم به أنى تركت في البيت كتاباً ، ولعله الآن فرس ، قد لطخ بيت الكتب بيوله وروثه ، وإنى تركت في البيت جرة من الماء ، ولعلها الآن انقلبت شجرة تفاح ، فإن الله تعالى قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة الفرس ، أن يُخلق من النطفة ، ولا من ضرورة الشجرة ، أن تخلق من البذر ، بل ليس من ضرورة الشجرة ، أن تُخلق من شيء ، فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل ، بل إذا نظر إلى إنسان لم يره ، إلا الآن ، وقيل له : هل هذا مولود ؟ فليتردد ، وليقل يحتمل أن يكون بعض القواكه في السوق قد انقلب إنساناً ، وهو ذلك الإنسان ، فإن الله تعالى قادر على كل شيء ممكناً ، وهذا ممكناً ، فلا بد من التردّد فيه ، وهذا فن^(١) يتسع المجال في تصويره ، وهذا القدر كاف فيه .

والجواب : أن نقول : إن ثبت أن الممكناً^(٢) كونه ، لا يجوز أن يخلق

(١) هذا هو ما عبر عنه « هيوم » فيما نقلناه عنه سابقاً ، يلغاء العلم الطبيعي .

(٢) يعني لو كان شيئاً الممكن الوجود - كان انقلاب الكتاب فراساً - إذا كان غالباً عنا ، يحملنا في حيرة من أمره ، ولا ندرى هل وقع ، أم لم يقع ؟ لزمن هذه المحاولات .

أما إذا كان في الإمكان ، أن يحصل لنا عالم ، بأن هذا الانقلاب - رغم إمكانه - غير واقع ، وغير حاصل ، لم تلزم هذه المحاولات .

وفي الإمكان أن يحصل لنا هذا العلم بأحد طريقين :

(أ) أن يخلق الله فيها ابتداء ، علمًا بعدم حصول هذا الانقلاب ، فنجزم بأنه - برغم إمكانه - غير حاصل ، بمعنى هذا العلم الذي خلقه الله فيها .

(ب) أن جريان المادة ، بعدم حصول هذا الانقلاب ، يرسخ في أذهاننا - برغم إمكانه - العلم بعدم وقوعه .

وهذا الخل في نظر الفرزالي ، كاف لأن يحصل لنا عالمًا بالعلم الطبيعي ، على هذا التحويل ، برغم إمكان هذه الفروض عقلاً .

وتابع الفرزالي في هذا النهج ، المتكلمون من بعده ، ولم يروا في هذه الفروض العقلية ، ما يفوت عليهم الوثوق ، الذي يجب توافره ، في الإدراكات حتى تسمو إلى مصاف المعارف اليقينية .

فيقول « عصد الدين الإيجي » و « السيد الشريف البرجاني » في كتابهما « المواقف وشرحه » :

[العلم صفة توجب تحليها ، تميزاً بين المعانى ، لا يحتمل التقييد ، وأورد العلوم المادية فإنها تحتمل التقييد . والجواب أن احتمال التقييد نوعان :

للإنسان علم " بعدم كونه ، لزم هذه الحالات ؛ ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتها ، فإن الله تعالى خلق لنا علماً ، بأن هذه المكنات ، لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور ^(١) واجبة ^(٢) ، بل هي ممكنة ، يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها ، مرة بعد أخرى ، يرسخ في أذهاننا ، جريانها على وفق العادة الماضية ترسيحاً لا تنفك عنه .

بل يجوز أن يعلم النبي من الأنبياء - عليهم السلام - بالطرق التي ذكروها ، أن فلاناً لا يقدم من سفره غداً ، وقادمه ممكناً ، ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكناً ، بل كما ينظر إلى العامي ، فيعلم أنه ليس يعلم الغيب ، في أمر من الأمور ، ولا يدرك المعقولات ، من غير تعليم ، ومع ذلك فلا ينكر أن تقوى نفسه وحدسه ، بحيث يدرك ما يدركه الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - على ما اعترفوا بإمكانه ، ولكن يعلمون أن ذلك الممكناً لم يقع ، فإن ^(٣) خرق الله العادة ، بيقاعها ^(٤) في زمان ، تخرق العادات فيها ، انسلت هذه العلوم عن القلوب ، ولم يخلقاها .

فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً ، في مقدورات الله تعالى ، ويكون قد جرى في سابق علمه ، أنه لا يفعله مع إمكانه ، في بعض الأوقات ، ويخلق

(١) نوع يرجع إلى الإمكان النافي ، الثابت للمكنات ، وهذا لا يفتح في العلوم .

(٢) نوع يرجع إلى أن متعلق التمييز ، يكون محتملاً ، لأن يحكم فيه المميز بتقييده في الحال كذا في الظن ، أو في الحال ، كذا في الجهل المركب والتقليد ، ومنشوه ضعف هذا التمييز ، إما العدم الجزم ، أو لعدم المطابقة ؛ أو لعدم استناده إلى موجب ، وهذا هو المبني في حد العلم [] .

ولكن هل قنع الفلسفه المحدثون ، الذين وافقوا المتكلمين ، في إلغاء نظرية السبيبية ؟ بهذه الحل الذي قنع به المتكلمون ؟ !

(٣) يعني هذه الفروض المذكورة آنفاً ، من قلب الكتاب فراساً . . . إلخ .

(٤) أي واجب لا تكون .

(٥) هذه العبارة إلى آخر الفقرة ، ركيكة ، ولكن معناها واضح ، فهو يريد أن يقول : إذا خرق الله العادة ، وأوقع أمثال هذه الفروض ، نزع من القلوب العلم بأنها غير واقعة ، وأدخل حمله علماً بأنها واقعة ، ولكن هذا لا يحصل إلا في مناسبات وظروف خاصة كثأريه ذبي - رحمة من الله بعياده - حتى لا تتبيل الأفكار وتضطرر العقول .

(٦) أي بيقاع هذه الفروض .

لنا العلم بأنه ليس يفعله ، في ذلك الوقت ، فليس في هذا الكلام إلا تشنيع مغض .

* * *

المسلك الثاني ، وفيه الخلاص من هذه التشنيعات ، وهو أنا نسلم ، أن النار خلقت خلقة ، إذا لاقاها ، قطنتان مهاتلتان ، أحرقهما ، ولم تفرق بينهما ، إذا تماثلتا من كل وجه ، ولكن مع هذا نجوز ، أن يلقى نبي في النار ، فلا يحرق إما بتغيير صفة النار ، أو بتغيير صفة النبي عليه السلام ، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة ، صفة من النار ، تقصر سخونتها على جسمها ، بحيث لا تتعداه ، فتبقي معها سخونتها ، وتكون على صورة النار وحقيقةها ، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها . أو يحدث في بدن النبي صفة ، لا تخرجه عن كونه حمّاً وعظماً ، فيدفع أثر النار .

فإنا نرى من يطل نفسه بالطلق^(١) ، ثم يعقد في تنور موقد ، ولا يتأثر بالنار ، والذى لم يشاهد ذلك ينكره .

فإنكار الخصم اشتمال القدرة ، على إثبات صفة من الصفات ، في النار أو في البدن تمنع من الاحتراق ، كإنكار من لم يشاهد الطلاق وأثره ، وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ، ونحن لم نشاهد جميعها ، فلم ينبعي أن ننكر إمكانها ، ونحكم باستحالتها ؟ !

وكذلك إحياء الميت ، وقلب العصا حية ، يمكن بهذه الطريق ، وهو أن المادة قابلة لكل شيء ، فالتراب وسائل العناصر ، يستحيل نباتاً ، ثم النبات يستحيل ، عند أكل الحيوان له ، دماً ، ثم الدم يستحيل منيًّا ، ثم المني ينصب في الرحم ، فيتخلق حيواناً ، وهذا بحكم العادة واقع في زمان متداول ، فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى ، أن يدبر المادة في هذه الأطوار ، في وقت أقرب مما عهد فيه ؟ ! وإذا جاز في وقت أقرب ، فلا ضبط للأقل ، فيستعجل هذه القوى في عملها ، ويحصل به ما هو معجزة النبي عليه السلام .

(١) كذا في الأصل ، ولعلها « الطلاء » وهو القطران .

فإن قيل : وهذا يصدر من نفس النبي ؟ ! أو من مبدأ آخر من المبادئ
عند اقتراح النبي عليه السلام ؟ !

قلنا : وما سلمتموه من جواز نزول الأمطار ، والصواعق ، وزلزال الأرض ،
بقوة نفس النبي ، يحصل منه أو من مبدأ آخر ؟ ! فقولنا في هذا كقولكم في
ذلك ، والأول بنا وبكم إضافة ذلك ، إلى الله تعالى ، إما بغير واسطة ،
أو بواسطة الملائكة ، لكن وقت استحقاق حصولها ، انصرفت همة النبي عليه
السلام ، إليها ، ويعين نظام الخير في ظهورها لاستمرار نظام الشرع ، فيكون
ذلك مرجحاً جهة الوجود ، ويكون الشيء في نفسه ممكناً ، والمبدأ به سمحـاً
جواباً ، ولكن لا يفيض منه إلا إذا ترجمت الحاجة إلى وجوده ، وصار الخير
متعيناً فيه ، ولا يصير الخير متعيناً فيه ، إلا إذا احتاج النبي ، في إثبات نبوته
إليه ، لإفاضة الخير .

فهذا كله لائق بمساق كلامهم ، ولازم لهم ، مهما فتحوا باب الاختصاص
للنبي عليه السلام . بخاصة تخالف عادة الناس ، فإن مقادير ذلك الاختصاص
لا ينضبط في العقل إمكانه ، فلم يجب معه التكذيب ، لما تواتر نقله وورد
الشرع بتصديقه .

وعلى الجملة ، لما كان لا يقبل صورة الحيوان ، إلا النطفة ، وإنما تفيض
القوى الحيوانية عليها من الملائكة ، التي هي مبادئ الموجودات عندهم ، ولم
يتحقق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان ، ومن نطفة الفرس إلا فرس ، من حيث
إن حصوله من الفرس ، أوجب ترجيحاً ، لمناسبة صورة الفرس ، علىسائر
الصور ، فلم يقبل إلا الصورة المترجحة بهذا الطريق ، لذلك لم ينبع قط من
الشعيـر حنطة ولا من بذر الكـمثـريـ ، تفـاحـ ، ثم رأينا أجـنـاسـاـ منـ الحـيـوانـاتـ ،
تـولـدـ مـنـ التـرابـ ، لـاـ تـوـالـدـ قـطـ كالـدـيدـانـ ، وـمـنـهاـ ماـ يـتـولـدـ وـيـتـوالـدـ جـمـيـعاـ ،
كـالـفـأـرـةـ وـالـحـيـةـ ، وـالـعـقـرـبـ ، وـكـانـ تـوـلـدـهاـ مـنـ التـرابـ ، وـيـخـتـلـفـ اـسـتـعـداـدـهاـ
لـقـبـولـ الصـورـ ، بـأـمـوـرـ غـابـتـ عـنـاـ ، وـلـمـ يـكـنـ فـيـ القـوـةـ الـبـشـرـيـةـ الـاطـلـاعـ عـلـيـهاـ ،
إـذـ لـيـسـ تـفـيـضـ الصـورـ عـنـهـمـ ، مـنـ الـمـلـائـكـةـ بـالـتـشـهـيـ وـلـاـ جـزـافـ ، بلـ لـاـ يـفـيـضـ

على كل محل إلا ما تعين قوله له ، لكونه مستعدلاً في نفسه ، والاستعدادات مختلفة ، ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب ، واختلاف نسب الأجرام العلوية في حركاتها .

فقد اتضح من هذا ، أن مبادئ الاستعدادات ، فيها غرائب وعجائب ، حتى توصل أرباب الظلامات ، من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم ، إلى مزج القوى السماوية ، بالخواص المعدنية ، فاتخذوا أشكالاً من هذه الأرضية ، وطلبوا لها طالعاً مخصوصاً من الطوالع ، وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم ، فربما دفعوا الحياة العقرب ، عن بلد ، والبقاء عن بلد ، إلى غير ذلك من أمور ، تعرف من علم الظلامات .

فإذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات ، ولم تقف على كنها ، ولم يكن لنا سبيل إلى حصرها ، فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد ، في بعض الأجسام ، للاستحالة في الأطوار ، في أقرب زمان ، حتى يستعد لقبول صورة ، ما كان يستعد لها من قبل ، وينتهض ذلك معجزة .

ما إنكار هذا إلا لضيق الحصولة ، والأنس^(١) بال موجودات العالية ، والذهول عن أسرار الله سبحانه ، في الخلقة والفطرة .

ومن استقرأ عجائب العلوم ، لم يستبعد من قدرة الله تعالى ، ما يحكى من معجزات الأنبياء ، عليهم السلام ، بحال من الأحوال .

* * *

فإن قيل : فنحن نساعدكم ، على أن كل ممكן مقدور لله تعالى ، وأنتم تساعدون على أن كل محال ، فليس بمحدور ، ومن الأشياء ما تعرف استحالتها ، ومنها ما يعرف إمكانه ، ومنها ما يقف العقل عنده ، فلا يقضى فيه باستحالة ولا بإمكان .

فالآن ما حد الحال عندكم ، فإن رجع إلى الجمع بين النفي والإثبات ، في شيء واحد ، فقولوا : إن كل شيئاً ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فلا

(١) أي ضيق الأنس .

يستدعي وجود أحدهما وجود الآخر ؛ وقولوا : إن الله تعالى يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد ، وخلق علم من غير حياة ، ويقدر على أن يحرك يد ميت ، ويقعده ، ويكتب بيده مجلدات ، ويعطى صناعات ، وهو مفتوح العين محقق بصره نحوه ، ولكنها ، لا يرى ولا حياة فيه ، ولا قدرة له عليه ، وإنما هذه الأفعال المنظومة ، يخلقها الله تعالى ، مع تحريك يده ، والحركة من جهة الله تعالى .

وبتجويز هذا ، يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية^(١) ، وبين الرعدة^(٢) فلا يدل الفعل الحكم ، على العلم ، ولا على قدرة الفاعل .

ويتبغى أن يقدر على قلب الأجناس ، فيقلب الجواهر عرضاً ، ويقلب العلم قدرة ، والسواد بياضاً ، والصوت رائحة ، كما اقتدر على قلب الحماد حيواناً ، والحجر ذهباً ، ويلزم عليه أيضاً من الحالات ، ما لا حصر له .

* * *

والجواب : أن الحال غير مقدور عليه ، والحال إثبات الشيء مع نفيه ، أو إثبات الأخص مع نفي الأعم ، أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد ، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال ، وما ليس بمحال ، فهو مقدور .

أما الجمع بين السواد والبياض ، فمحال ، لأننا نفهم من إثبات صورة السواد في الحال ، نفي ماهية البياض وجود السواد ، فإذا صار نفي البياض مفهوماً ، من إثبات السواد ، كان إثبات البياض مع نفيه محلاً .

وإنما لا يجوز كون الشخص الواحد في مكانين ، لأننا نفهم من كونه في البيت ، عدم كونه في غير البيت ، فلا يمكن تقديره في غير البيت ، مع كونه في البيت ، المفهوم لنفيه عن غير البيت .

(١) في نسخة « الإرادية » .

(٢) في نسخة « الرعدية » نسبة « للرعد » .

وكذلك نفهم من الإرادة ، طلب معلوم ، فإن فرض طلب ولا علم ، لم يكن إرادة فكان فيه نفي ما فهمناه^(١) .

والحمداد يستحيل أن يخلق فيه العلم ، لأننا نفهم من الجماد ، ما لا يدرك ، فإن خلق فيه إدراك فتسميه جماداً ، بالمعنى الذي فهمناه ، حال ، وإن لم يدرك فتسمية الحادث علماء ، ولا يدرك به محله شيئاً ، حال ، فهذا وجه استحالته .

وأما قلب الأجناس ، فقد قال بعض المتكلمين : إنه مقدور لله تعالى .

فقول : مصير الشيء شيئاً آخر ، غير معقول ، لأن السواد إذا انقلب كدرة ، مثلاً ، فالسواد باق أم لا ؟ ! فإن كان معدوماً ، فلم ينقلب ، بل عدم ذاك ، ووجد غيره ، وإن كان موجوداً ، مع الكدرة ، فلم ينقلب ، ولكن انصاف إليه غيره ، وإن بي السواد ، والكدرة معدومة ، فلم ينقلب ، بل بي على ما هو عليه .

وإذا قلنا : انقلب الدم منيّاً ، أردنا به أن تلك المادة بعينها ، خلعت صورة ، ولبست صورة أخرى ، فرجع الحال ، إلى أن صورة عدلت ، وصورة حديث ، ونم مادة قائمة ، تعاقبت عليها ، الصورتان .

وإذا قلنا : انقلب الماء هواء ، بالتسخين ، أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية ، خلعت هذه الصورة ، وقبلت صورة أخرى ، فالمادة مشتركة ، والصورة متغيرة .

وكذلك : إذا قلنا : انقلبت العصا ثعباناً ، والتراب حيواناً .

وليس بين العرض والجواهر مادة مشتركة^(٢) ولا بين السواد والكدرة ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة ، فكان هذا محالاً من هذا الوجه .

(١) فيقول إلى نفي الشيء ، مع إثباته ، كما أَل كون الشخص الواحد في مكانين ، وكما أَل الجمع بين السواد والبياض ، فإن كل ذلك راجع - كما أوضحه - إلى قانون التناقض ، ومن هنا صح ما يروى عن أسطو من أن الحال هو الجمع بين النقيضين ، فكل ما لا يمكن إرجاعه إلى قانون التناقض فهو غير محال .

(٢) حتى يصح قلب الجواهر عرضاً أو العكس . كما صح في الدم والمني ؛ والماء والهواء ؛ والعصا والثعبان ؛ والتراب والحيوان .

وأما تحريرك الله تعالى يد الميت ، ونصبه على صورة حي يقعد ، ويكتب
حتى تحدث من حركة يده الكتابة المنظومة ، فليس بمستحيل في نفسه ، مهما
أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار ، وإنما هو مستنكر لإطراد العادة بخلافه .

وقولكم تبطل به دلالة إحكام الفعل ، على علم الفاعل ، فليس كذلك ،
فإن الفاعل الآن هو الله تعالى ، وهو الحكم ، وهو عالم به .

وأما قولكم : إنه لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة ، فنقول : إنما
أدركنا ذلك من أنفسنا ، لأننا شاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية ، بين الحالين ،
فعبرنا عن ذلك الفرق بالقدرة ، فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين ، أحدهما
في حال ، والآخر في حال ، وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حال ،
وإيجاد الحركة دون القدرة في حال أخرى .

وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ، ورأينا حركات كثيرة منتظمة ، حصل لنا علم
بقدرتها ، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمحارى العادات ، نعرف بها وجود أحد
قسمى الإمكان ، ولا نبين به استحالة القسم الثاني ؛ كما سبق .

مسألة [١٨]

في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقل على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز ، وليس بجسم ، ولا منطبع في جسم ، ولا هو متصل بالبدن ، ولا هو متفصل عنه ، كما أن الله ليس خارج العالم ، ولا داخل العالم ، وكذا الملائكة عندهم .

* * *

والخوض في هذا يستدعي شرح مذهبهم ، في القوى الحيوانية ، والإنسانية .

والقوى الحيوانية : تنقسم عندهم إلى قسمين ، حركة ومدركة .

والحركة قسمان : ظاهرة ، وباطنة .

والظاهرة هي الحواس الخمس ، وهي معان منطبعة في الأجسام ، أعني هذه القوى .

وأما الباطنة ، فثلاث :

إحداها : القوة الخيالية ، في مقدم الدماغ ، وراء القوة المبصرة ، وفيها تبقى صور الأشياء المرئية ، بعد تعميق العين ، بل ينطبع فيها ، ما تورده الحواس الخمس ، فيجتمع فيها ، وتسمى « الحس المشترك » لذلک ، ولو لاه لكان من رأى العسل الأبيض ، ولم يدرك حلاوته إلا بالذوق ، فإذا ^(١) رأه ثانية ، لا يدرك حلاوته ما لم يدق الكلمة الأولى ، ولكن فيه معنى يحكم ، بأن هذا الأبيض هو الحلو ، فلا بد أن يكون عنده حاكم ، قد اجتمع عنده الأمران ، أعني اللون

(١) في الأصل « فإذا » وليس بصحيح .

والحلاوة ، حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

الثانية : القوة الوهمية ، وهي التي تدرك المعانى ، وكان القوة الأولى تدرك الصور ، والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة — أي جسم — والمراد بالمعانى ما لا يستدعي وجوده جسماً ، ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم ، كالعداوة والموافقة ، فإن الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله ، وهي أاته وذلك لا يكون إلا في جسم ، وتدرك أيضاً كونه مختلفاً لها ، وتدرك السخونة (١) شكل الأم ولونها ، ثم تدرك موافقتها وملاءمتها ، ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الأم ، والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتها ، أن تكونا في الأجسام ، لا كاللون والشكل ، ولكن قد يعرض لهما ، أن يكونا في الأجسام أيضاً ، فكانت هذه القوة مبادنة للقوة الثانية (٢) ، وهذا محل التجويف الأخير من الدماغ .

أما الثالثة : فهي القوة التي تسمى في الحيوانات « متخيلاً » وفي الإنسان « مفكرة » ، شأنها أن تتركب الصور الحسوس ، بعضها مع بعض ، وتركب المعانى على الصور ، وهي في التجويف الأوسط ، بين حافظ الصور وحافظ المعانى ، ولذلك يقدر الإنسان ، على أن يتخليل فرساً يطير ، وشخصاً رأسه رأس إنسان ، وبذنه بدن فرس ، إلى غير ذلك من التركيبات ، وإن لم يشاهد مثل ذلك ، والأولى أن تتحقق هذه القوة ، بالقوى الحركة كما سيأتي ، لا بالقوى المدركة .

وإنما عرفت مواضع هذه القوى ، بصناعة الطب ، فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات ، اختلت هذه الأمور .

ثم زعموا : أن القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات ، بالحواس الخمس ، تحفظ تلك الصور ، حتى تبقى بعد القبول ، والشىء يحفظ الشىء لا بالقوة التي بها يقبل ، فإن الماء يقبل ولا يحفظ ، والشمع يقبل بروبوته ، ويحفظ بيوبته ،

(١) هي ولد الغنم من الصنآن والمعز ساعة وضعه ، ذكرأ كان أو أنثى ، وجممه سخل بوزن فلس .

(٢) يعني « الخيالية » .

بخلاف الماء ، فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة ، فتسمى هذه قوة حافظة ، وكذا المعنى تطبع في الوهمية ، وتحفظها قوة ، تسمى ذاكرة ، فنصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار ، إذا ضم^(١) إليها التخييلة ، خمسة ، كما كانت الظاهرة خمسة .

* * *

وأما القوة المحركة ، فتنقسم إلى :

حركة على معنى أنها باعثة على الحركة .

وإلى حركة على معنى أنها مباشرة للحركة ، فاعلة .

والحركة على أنها باعثة ، هي القوة التزامية الشوقيّة ، وهي التي إذا ارتسست في القوة الخيالية ، التي ذكرناها^(٢) صورة مطلوب ، أو مهروب عنه ، بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريلك .

ولها شعبتان :

شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يقربُ به من الأشياء المتخيلة ، ضرورية أو نافعة ، طلباً للذلة .

وشعبة تسمى قوة غضبية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يدفع به الشيء المتخيل ، ضاراً أو مفسداً ، طلباً للغلبة .

وبهذه القوة ، يتم الإجماع التام على الفعل المسمى إرادياً .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة : فهي قوة تنبت في الأعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات ، المتصلة بالأعضاء

(١) ما قيمة هذا الاشتراط ، ولم يشر فيها سبق ، إلى ما يشعر بأنَّ حول هذه القوة خلافاً ، ولو أنه قال « ستة » بدل « خمسة » لكان لهذا الاشتراط ما يبرره ، لأنَّ هذه القوة في الحيوان يقابلها في الإنسان « المفكرة » فإذا اعتبرنا اثنين كان المجموع ستة لا خمسة .

(٢) هي الحاسة الأولى من الحواس الباطنة .

إلى جهة الموضع الذي فيه القوة ، أو ترخيها وتهدأ طولاً ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف الجهة .

فهذه قوى النفس الحيوانية ، على سبيل الإجمال ، وترك التفصيل .

* * *

فأما النفس العاقلة الإنسانية ، المسماة عندهم بالناطقة ، والمراد بالناطقة ، لأن النطق أخص ثمرات العقل في الظاهرة ، فنسبت إليه .
فالها قوتان : قوة عالمية ، وقوة عاملة ، وقد تسمى كل واحدة عقلاً ، ولكن باشتراك الاسم .

فالعاملة : قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان ، إلى الصناعات المترتبة الإنسانية المستنبطة ترتيبها ، بالرواية الخاصة بالإنسان .

وأما العالمية : فهي التي تسمى النظرية ، وهي قوة من شأنها ، أن تدرك حقائق المقولات ، المجردة عن المادة والمكان والجهاة ، وهي القضايا الكلية ، التي يسميها المتكلمون «أحوالاً» مرة ، و «وجوهاً» أخرى ، ويسميها الفلامنفة «الكليات المجردة» ..

فإذا ذكر النفس قوتان ، بالقياس ، إلى جنبتين ؛ القوة النظرية بالقياس إلى جنبة الملائكة ، إذ بها تأخذن من الملائكة ، العلوم الحقيقة ، وينبغي أن تكون هذه القوة دائمة القبول^(١) ، من جهة فوق .

والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل ، وهي جهة البدن وتدبيره ، وإصلاح الأخلاق ، وهذه القوة ينبغي أن تتسلط^(٢) ، على سائر القوى البدنية ، وأن تكون سائراً القوى ، متأدبة بتأدبيها ، مقهورة دونها ، حتى لا تنفعل ولا تتأثر هي عنها ، بل تنفعل تلك القوى عنها ، لثلا يحدث في النفس من الصفات البدنية ،

(١) بمعنى أنها دائمًا «منفعلة» .

(٢) وهي إذا تسلط كانت فاعلة ، وإذا خضعت كانت منفعلة ، فهي بين أن تكون فاعلة ، ومنفعلة ، بخلاف القوة النظرية فإنها لا تكون — عندهم — إلا منفعلة .

هيئات انقيادية ، تسمى رذائل ، بل تكون هي الغالبة ، ليحصل للنفس بسببيها
هيئات تسمى فضائل .

* * *

فهذا إيجاز ما فصلواه من القوى الحيوانية ، والإنسانية ، وطولوا بذكرها ، مع
الإعراض عن ذكر القوى النباتية ، إذ لا حاجة إلى ذكرها في غرضنا .

وليس شئ مما ذكروه ، مما يجب إنكاره في الشرع ، فإنها أمور مشاهدة ،
أجرى الله تعالى العادة بها .

* * *

ولأنما نريد أن نعرض الآن على دعواهم ، معرفة كون النفس جوهرًا قائمًا
بنفسه ، ببراهين العقل ، ولسنا نعرض على دعواهم ، اعتراض من يبعد ذلك من
قدرة الله تعالى ، أو يرى أن الشرع جاء بنقايضه ، بل ربما نبين في تفصيل
الحشر والنشر ، أن الشرع مصدق له ، ولكننا ننكر دعواهم ، دلالة مجرد العقل
عليه ، والاستغناء عن الشرع فيه .
فلنطالبهم بالأدلة ، وهم فيها براهين كثيرة بزعمهم .

الأول

قوفهم : إن العلوم العقلية ، تحل النفوس الإنسانية ، وهي محصورة ، وفيها
آحاد لا تنقسم ، فلا بد أن يكون محلها أيضًا لا ينقسم ، وكل جسم ، فنقسم ،
فدل على أن محلها شئ لا ينقسم .

ويمكن إيراد هذا على شرط المنطق بأشكاله ، ولكن أقربه أن يقال : إن
كان محل العلم جسماً منقسمًا ، فالعلم الحال فيه أيضًا منقسم ، لكن الحال غير
منقسم ، فالمحلي ليس جسماً . وهذا «قياس شرطي» استثنى فيه «نقايض التالي» ،

فيتتج «نقيض المقدم» بالاتفاق ، فلا نظر في صحة شكل القياس ، ولا نظر أيضاً في المقدمتين ، فإن :

الأول ، قولنا : إن كل حال في منقسم ، ينقسم لا محالة بفرض القسمة في محله ، وهو أولٌ لا يمكن التشكك فيه .

والثاني ، قولنا : إن العلم الواحد يحمل في الآدمي ، وهو لا ينقسم ، لأنّه لو انقسم ، إلى غير نهاية ، كان محالاً ، وإن كانت له نهاية ، فيشتمل على أحد لا محالة لا تنقسم ، وعلى الجملة نحن نعلم أشياء ، ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها ، وبقاء البعض ، من حيث إنه لا بعض لها .

* * *

والاعتراض على مقامين :

المقام الأول : أن يقال ، بم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم ، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين .

ولا يبيّن بعده إلا الاستبعاد ، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها ، في جوهر فرد ، وتكون جميع الجواهر المطيفة بها ، معطلة وهي مجاورة؟!

والاستبعاد لا خير فيه ، إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً ، أنه كيف تكون النفس شيئاً واحداً لا يتحيز ، ولا يشار إليه ، ولا يكون داخل البدن ، ولا خارجه ، ولا متصلة بالجسم ولا منفصلة عنه؟!

إلا أننا ، لا نؤثر هذا المقام ، فإن القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ طويلاً ، وله فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها ، ومن جملتها قوله : جوهر فرد ، بين جواهرين ، هل يلاقى أحدُ الطرفيين منه عين ما يلاقيه الآخر؟! أو غيره؟! فإن كان عينه فهو محال ، إذ يلزم منه تلاقى الطرفيين ، فإن ملاقى الملاق ملاق ، وإن كان ما يلاقيه غيره ، فقيه إثبات التعدد والانقسام ، وهذه شبهة يطول حلها^(١) ، وبناء غنية عن الخوض فيها ، فلنعدل إلى مقام آخر .

(١) الغزال يعترف بصعوبة إثبات الجزء الذي لا يتجزأ . انظر ما يأتى ص ٢٦١ .
تهافت الفلاسفة

المقام الثاني ، أن نقول : ما زعمتموه من أن كل حال في جسم ، فينبغي أن ينقسم ، باطلٌ عليكم بما تدركه القوة من الشاة ، من عداوة الذئب فإنها في حكم شيء واحد ، لا يتصور تقسيمه ، إذ ليس للعداوة بعض ، حتى يقدر إدراك بعضه ، وزوال بعذه ، وقد حصل إدراكه في قوة جسمانية عندكم فإن نفس البهائم منطبعة في الأجسام ، لا تبقى بعد الموت ، وقد انفقوا عليه ، فإن أمكنهم أن يتخلصوا تقدير الانقسام ، في المدركات بالحواس الخمس ، وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة للصور ، فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعانى ، التي ليس من شرطها ، أن تكون في مادة .

فإن قيل : الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة ، بل تدرك عداوة الذئب المعين الشخص ، مقرناً بشخصه وهيكله ، والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة ، عن المواد والأشخاص .

قلنا : الشاة قد أدركت لون الذئب ، وشكله ، ثم عداوته ، فإن كان اللون ينطبع في القوة الباصرة ، وكذا الشكل ، وينقسم بانقسام محل البصر ، فالعداوة بماذا تدركها ؟ ! فإن أدركتها بجسم ، فلينقسم ، وليت شعرى ما حال ذلك الإدراك إذا قسم ؟ ! وكيف يكون بعضه ؟ ! فهو إدراكٌ لبعض العداوة ؟ ! فكيف يكون لها بعض ؟ ! أو كل قسم أدرك كل العداوة ؟ ! فتكون العداوة معلومة مراراً ، بشروط إدراكه في كل قسم من أقسام محل .

فإذن هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم ، فلا بد من الحل .

فإن قيل : هذه مناقضة في المعقولات ، والمعقولات لا تنقض ، فإنكم مهما لم تقدروا على الشك في المقدمتين ، وهو أن العلم الواحد لا ينقسم ، وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم ، لم يمكنكم الشك في النتيجة .

والجواب ، أن هذا الكتاب ما صنفناه ، إلا لبيان التهافت والمناقض ، في كلام الفلسفه ، وقد حصل ، إذ انقض به أحد الأمرین :

إما ما ذكروه في النفس الناطقة .

وإما ما ذكروه في القوة الوهمية .

ثم نقول : هذه المناقضة ، تبين أنهم غفلوا عن موضع التبليغ في القياس ، ولعل موضع الالتباس قوله : إن العلم منطبع في الجسم ، انطبع اللون في المتألون ، وينقسم اللون بانقسام المتألون ، فينقسم العلم بانقسام محله ، والخلل في لفظ الانطباع ، إذ يمكن ألا تكون نسبة العلم إلى محله ، كنسبة اللون إلى المتألون ، حتى يقال : إنه منبسط عليه ومنطبع فيه ومتشر في جوانبه ، فينقسم بانقسامه ، فلعل نسبة العلم إلى محله ، على وجه آخر ، وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام ، عند انقسام الحال ، بل نسبة إليه ، كنسبة إدراك العداوة إلى الجسم . ووجوه نسبة الأوصاف إلى حالها ، ليست مخصوصة في فن واحد ، ولا هي معلومة التفاصيل لنا ، علماً نثق به ، فالحكم عليه دون الاحتاطة، بتفصيل النسب حكم غير موثوق به .

وعلى الحملة لا ينكر أن ما ذكره ، مما يقوى^(١) الظن ، ويغلبه ، وإنما ينكر كونه معلوماً يقيناً ، علماً لا يجوز الغلط فيه ، ولا يتطرق إليه الشك ، وهذا القدر مشكل فيه .

دليل ثان

قالوا : إن كان العلم بالعلوم الواحد العقلى — وهو المعلوم المجرد عن المواد — منطبعاً في المادة ، انطباع الأعراض في الجواهر البحسانية ، لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق ، وإن لم يكن منطبعاً فيها ، ولا منبسطاً عليها . وإن استكراه لفظ الانطباع ، فلنعمل إلى عبارة أخرى ، ونقول : هل للعلم نسبة إلى العالم به ، أم لا ؟ ! ومحال قطع النسبة ، لأنه إن قطعت النسبة عنه ؛ فكونه عالماً به ، لم يصار أولى به ، من كون غيره عالماً به ؟ ! وإن كان له نسبة ، فلا يخلو من ثلاثة أقسام :
إما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء الحال .

(١) كذا في الأصول ، وفيه ركة .

أو تكون بعض أجزاء المخل دون بعض .

أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه .

وباطل أن يقال : لا نسبة لواحد من الأجزاء ، فإنه إذا لم يكن للاتحاد

نسبة ، لم يكن للمجموع نسبة ، فإن المجتمع من المبادرات ، مبادرات .

وباطل أن يقال : النسبة للبعض ، فإن الذي لا نسبة له ، ليس هو من

معناه في شيء ، وليس كلامنا فيه .

وباطل أن يقال : لكل جزء مفروض نسبة إلى الذات^(١) ، لأنه إن

كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره ، فعلم[ُ] كل واحد من الأجزاء ليس هو جزءاً

من المعلوم ، بل هو المعلوم كما هو ، فيكون معقولاً مرات لا نهاية لها بالفعل^(٢) ،

وإن كان كل جزء له نسبة أخرى . غير النسبة التي للجزء الآخر إلى ذات العلم ،

فذات العلم إذن منقسمة في المعنى ، وقد بينما أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه ،

لا ينقسم في المعنى ، وإن كانت نسبة كل واحد^(٣) ، إلى شيء من ذات العلم ،

غير ما إليه نسبة الآخر ، فانقسام ذات العلم بهذه الطريقة أظهر ، وهو محال .

ومن هذا يتبيّن أن الحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس ، لا تكون

إلا أمثلة ، لصور جزئية منقسمة ، فإن الإدراك معناه حصول مثال المدرك ،

في نفس المدرك ، ويكون لكل جزء من مثال المحسوس ، نسبة إلى جزء من

الآلية الحسوانية .

* * *

والاعتراض على هذا ما سبق ، فإن تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة ،

لا يدراً الشبهة ، فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة ، من عداوة الذئب ، كما

ذكره ، فإنه إدراك لا محالة ، ولو نسبة إليه ، ويلزم في تلك النسبة ما ذكرت وهو ،

(١) يعني لذات العلم .

(٢) هذا لا يلزم إلا على رأى من يرى أن الجسم مؤلف من أجزاء لا نهاية لها بالفعل مثل «النظام» بناء على ما جاء في بحثنا الذي نشر بمجلة الأزهر ، المجلد الثامن عشر . عدد ربیع الأول سنة ١٣٦٦ هـ ، وأما جمهرة المتكلمين فلا يقولون بذلك فلا يرد عليهم هذا الإلزام .

(٣) يعني من الأجزاء .

فإن العداوة ليست أمراً مقدراً ، له كمية مقدارية ، حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر ، وتنتسب أجزاءها إلى أجزائه ، وكون شكل الذئب مقدراً ، لا يكفي ، فإن الشاة أدركت شيئاً سوي شكله ، وهو المخالفة والمضادة والعداوة ، والزيادة على الشكل من العداوة ، ليس لها مقدار ، وقد أدركتها بجسم مقدر .
فهذه الصورة مشككة في هذا البرهان ، كما في الأول .

فإن قال قائل : هلا دفعتم هذه البراهين ، بأن العلم يخل من الجسم في جوهر متخيّر لا يتجرأ ، وهو الجوهر الفرد ؟ !

قلنا : لأن الكلام في الجوهر الفرد ، يتعلّق بأمور هندسية ، يطول القول في حلها^(١) ، ثم ليس فيه ما يدفع الإشكال ، فإنه يتلزم أن تكون القدرة والإرادة ، أيضاً في ذلك الجزء ، فإن للإنسان فعلاً ، ولا يتصور ذلك إلا بقدرة وإرادة ، ولا تتصرّف الإرادة إلا بعلم ، وقدرة الكتابة في اليد والأصابع ، والعلم بها ليس في اليد ، إذ لا يزول بقطع اليد ، ولا إرادتها في اليد ، فإنه قد يريدها بعد شلل اليد ، وتتعذر لا لعدم الإرادة ، بل لعدم القدرة .

دليل ثالث

قوفهم : إن العلم لو كان في جزء من الجسم ، لكان العالم ذلك الجزء ، دونسائر أجزاء الإنسان ، والإنسان يقال له عالم ، والعالمية صفة له على الجملة ، من غير نسبة إلى محل مخصوص .

* * *

وهذا هوس ، فإنه يسمى ، مبصراً وسامعاً ، وذائقاً ، وكذا البهيمة توصف به ، وذلك لا يدل ، على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم ؛ بل هو نوع من التجوز ، كما يقال : فلان في «بغداد» وإن كان هو في جزء من جملة «بغداد» لا في جميعها ، ولكن يضاف إلى الجملة .

(١) النزال يُعرف بصعوبة إثبات الجوهر الفرد انظر مانف ص ٢٥٧ .

دليل رابع

إن كان العلم يحل جزءاً من القلب أو الدماغ مثلاً ، فالجهل ضده ، فينبغي أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ ، ويكون الإنسان في حال واحدة عالماً وجاهلاً بشيء واحد ، فلما استحال ذلك ، تبين أن محل الجهل ، هو محل العلم ، وأن ذلك محل واحد ، يستحيل اجتماع الضدين فيه ، فإنه لو كان منقيساً ، لما استحال قيام الجهل ببعضه ، والعلم ببعضه ، لأن الشيء في محل ، لا يضاده ضده ، في محل آخر ، كما يجتمع البلق^(١) ، في الفرس الواحد ، والسوداد والبياض في العين الواحدة ، ولكن في محلين .

ولا يلزم هذا في الحواس ، فإنه لا ضد لإدراكها ، ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك ، فليس بينهما ألا تقابل الوجود والعدم ، فلا جرم نقول : يدرك بعض أجزاءه كالعين والأذن ، ولا يدرك بسائر بدنها ، وليس فيه تناقض .

ولا يعني عن هذا قولكم : إن العالمية مضادة للجاهلية ، والحكم عام لجميع البدن ، إذ يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلة ، فالعالم هو محل الذي قام العلم به ، فإن أطلق الاسم على الجملة فالجهاز ، كما يقال : هو في بغداد ، وإن كان هو في بعضها ، وكما يقال : هو بمصر ، وإن كنا بالضرورة نعلم ، أن حكم الإبصار لا يثبت للرجل واليد ، بل يختص بالعين ، وتضاد الأحكام كتضاد العلل ، فإن الأحكام تقتصر على محل العلل .

ولا يخلص من هذا قول القائل : إن محل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد ، فيتضادان عليه ، فإن عندكم أن كل جسم فيه حياة فهو قابل

(١) البلق بفتح الباء واللام ، والبلقة بضم الباء وسكون اللام ، سوداد وبياض .

للعلم والجهل ، فلم تشرطوا سوى الحياة ، شريطة أخرى ، وسائل أجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وثيرة واحدة .

* * *

الاعتراض : أن هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والإرادة ، فإن هذه الأمور ثبتت للبهائم والإنسان ، وهي معان تنطبع في الجسم ، ثم يستحيل أن ينفر عنها يشاق إليه ، فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شيء واحد ، بوجود الشوق في محل ، والنفرة في محل آخر ، وذلك لا يدل على أنها لا تحل الأجسام ، وذلك لأن هذه القوى وإن كانت كثيرة ، ومتوزعة على آلات مختلفة ، فلها رابطة واحدة وهي النفس ، وذلك للبهيمة والإنسان جميعاً ، وإذا اتحدت الرابطة ، استحالـت الإضافات المتناقضـة ، بالنسبة إليها ، وهذا لا يدل على كون النفس ، غير منطبـعة في الجسم ، كما في البهائم .

دلـيل خـامس

قولهم : إن كان العقل يدرك باللة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه ، وبالتالي محـال ، لأنـه يـعقل نفسه ، فـالمـقدم محـال .

قلـلـنا : مـسلـمـ أنـ «ـاستثنـاءـ نقـيـضـ التـالـيـ» ، يـنـتـجـ «ـنقـيـضـ المـقـدـمـ» ، ولـكـنـ إذا ثـبـتـ الـزـوـمـ بـيـنـ التـالـيـ وـالمـقـدـمـ ، بلـ نـقـوـلـ : لاـ يـسـلـمـ لـزـوـمـ التـالـيـ لـالمـقـدـمـ ، وماـ الدـلـيلـ عـلـيـهـ .

فـإـنـ قـيـلـ : الدـلـيلـ عـلـيـهـ أـنـ الإـبـصـارـ لـمـ كـانـ بـجـسـمـ ، فـالـإـبـصـارـ لـاـ يـتـعـلـقـ بـالـإـبـصـارـ فـالـرـؤـيـةـ لـاـ تـرـىـ ، وـالـسـمـعـ لـاـ يـسـمـعـ ، وـكـذـاـ سـائـرـ الـحـوـاسـ ، فـإـنـ كـانـ الـعـقـلـ أـيـضـاـ لـاـ يـدـرـكـ إـلـاـ بـجـسـمـ ، فـلـاـ يـدـرـكـ نـفـسـهـ ، وـالـعـقـلـ كـمـاـ يـعـقـلـ غـيرـهـ ، يـعـقـلـ نـفـسـهـ ، فـإـنـ الـواـحـدـ مـنـاـ ، كـمـاـ يـعـقـلـ غـيرـهـ ، يـعـقـلـ نـفـسـهـ ، وـيـعـقـلـ أـنـهـ عـقـلـ غـيرـهـ ، وـأـنـهـ عـقـلـ نـفـسـهـ .

قلنا : ما ذكرتموه فاسد من وجهين .

أحدهما : أن الإبصار عندنا ، يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره ولنفسه ، كما يكون العلم الواحد ، علمًا بغيره ، وعلمًا بنفسه ، ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادات عندنا جائز .

والثاني : وهو أقوى ، أنا نسلم هذا في الحواس ، ولكن لم قلم : إذا امتنع ذلك في بعض الحواس ، يمتنع في بعض ؟ ! وأى بعد في أن يفترق حكم الحواس في وجه الإدراك ، مع اشتراكها في أنها جسمانية ؟ كما اختلف البصر واللمس ، في أن اللمس لا يفيد الإدراك ، إلا باتصال الملموس بالآلية اللامسة ، وكذا الذوق ، ويختلفها البصر ، فإنه يشترط فيه الانفصال ، حتى إن الواحد إذا أطبق أجنفانه ، لم ير لون الجفون ، لأنها لم تبعد عنه .

وهذا الاختلاف ، لا يوجب الاختلاف في الحاجة إلى الجسم ، فلا يبعد أن يكون في الحواس الجسمانية ، ما يسمى عقلا ، ويختلف سائرها ، في أنها تدرك نفسها .

دليل سادس

قالوا : لو كان العقل يدرك آلية جسمانية ، كالإبصار ، لما أدرك آلة ، كسائر الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدعى أنه آلة له ، فدل أن أنه ليس آلة له ولا محلا ، وإلا لما أدركه .

* * *

الاعتراض على هذا الكلام ، كالاعتراض على الذي قبله ، فإنما نقول : لا يبعد أن يدرك الإبصار محله ، ولكنه جرى على العادة .

أو نقول : لم يستحيل أن يفترق الحواس في هذا المعنى ؟ ! وإن اشتربت في الانطباع في الأجسام كما سبق ، ولم قلم : إن ما هو قائم في جسم ،

(١) يعني « آخر » .

يستحيل أن يدرك الجسم الذي هو محله ، لم يلزم أن يحكم من جزئي معين ، على كلي مرسلا !

ومما عرف بالاتفاق بطلانه ، وذكر في المتنط ، أن يحكم بسبب جزئي أو جزئيات كثيرة ، على كلي ، حتى مثلوه بما إذا قال الإنسان : إن كل حيوان فإنه يحرك عند المرض فكه الأسفل ، لأننا استقرأنا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك ، فيكون ذلك لغافته عن « التساح » فإنه يحرك فكه الأعلى .

وهؤلاء لم يستقرروا إلا للحواس الخمس ، فوجدوها على وجه معلوم ، فحكموا على الكل به ، فلعل العقل حاسة أخرى ، تجري من سائر الحواس ، بمحض التساح من سائر الحيوانات ، فتكون إذن الحواس ، مع كونها جسمانية ، منقسمة إلى : ما تدرك محلها ، وإلى ما لا تدرك ، كما انقسمت إلى ما يدرك مدركه ، من غير ماسة كالبصر ، وإلى ما لا يدرك إلا بالاتصال كالذوق واللمس .

ما ذكره أيضاً ، إن أورث ظناً ، فلا يورث يقيناً موثقاً به .

فإن قيل : لستا نعول على مجرد الاستقراء للحواس ، بل نعول على البرهان ، ونقول : لو كان القلب أو الدماغ ، هو نفس الإنسان ، لكن لا يعزب عنه إدراكهما ، حتى لا يخلو عن أن يعقلهما جميعاً^(١) ، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه ، فإن أحدها لا يعزب ذاته عن ذاته ، بل يكون مشتبهاً لنفسه ، في نفسه أبداً ، والإنسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ ، أو لم يشاهدا بالتشريح ، من إنسان آخر ، لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما ، فإن كان العقل حالاً في جسم ، فينبغي أن يعقل^(٢) ذلك الجسم أبداً ، أو لا يدركه^(٣) أبداً ، وليس واحد من الأمرين بصحيح ، بل يعقل في حالة ، ولا يعقل في حالة .

(١) كيف يلزم من كون النفس القلب أو الدماغ ، أنه لا بد أن يعقلهما جميعاً ؟ بل اللازم أن يعقل واحداً منها ، وهو ما يدعى أنه النفس .

(٢) أي إن قلنا إنه ليس كالحواس ، بل يخالفها في أنه يدرك نفسه .

(٣) أي إن قلنا إنه كسائر الحواس في أنه لا يدرك نفسه .

وهذا تحقيق، وهو أن الإدراك الحال في محل ، إنما يدرك المخل نسبة له إلى المخل ، ولا يتصور أن تكون له نسبة إليه ، سوى الحلول فيه ، فليدركه أبداً ، وإن كانت هذه النسبة لا تكفي ، فينبغي ألا يدرك أبداً ، إذ لا يمكن أن تكون له نسبة أخرى إليه ، كما أنه لما كان يعقل نفسه ، عقل نفسه أبداً ، ولم يغفل عنها بحال .

قلنا : الإنسان ما دام يشعر بنفسه ، ولا يغفل عنها ، فإنه يشعر بجسمه وجسمه ، نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ، ولكنها يثبت نفسه جسماً حتى يثبت نفسه في ثيابه ، وفي بيته ، والنفس التي ذكروها ، لا تناسب البيت والثوب . فإذااته لأصل الجسم ملازم له ، وغفلته عن شكله واسميه ، كففلته عن محل « الشم » وأنهما زائدتان في مقدم الدماغ ، شبيهتان بحلمتى الثدي ، فإن كل إنسان يعلم أنه يدرك الرائحة بجسمه ، ولكن محل الإدراك لا يتشكل له ولا يتعين ، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس ، أقرب منه إلى العقب ، ومن جملة الرأس إلى داخل الأنف ، أقرب منه إلى داخل الأذن ، وكذلك يشعر الإنسان بنفسه ، ويعلم أن هويته التي بها قوامه ، إلى قلبه وصدره أقرب منها ، إلى رجله ، فإنه يقدر نفسه باقياً مع عدم الرجل ، ولا يقدر على تقدير نفسه ، باقياً مع عدم القلب .

فا ذكروه من أنه يغفل عن الجسم تارة ، وتارة لا يغفل عنه ، فليس كذلك .

دليل سابع

قالوا : القوى المدركة بالآلات الحسائية ، يعرض لها من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك ، كلال ، لأن إدامة الحركة ، تفسد مزاج الأجسام ، فتكتلها . وكذلك الأمور القوية الخلية الإدراك ، توهنها ، وربما تفسدها ، حتى لا تدرك عقبيها ، الأقوى والأضعف ، كالصوت العظيم للسمع ، والنور العظيم

للبصر ، فإنها ربما يفسدان ، أو يمنعان ، عقيبتهما ، من إدراك الصوت الخفي ، والمرئيات الدقيقة ، بل من ذاق الحلاوة الشديدة ، لا يحس بعدها بحلاوة دونها . والأمر في القوة العقلية بالعكس ، فإن إدامتها للنظر إلى المقولات ، لا يتبعها ودرك النظريات الجلية يقويها ، على درك النظريات الخفية ، ولا يضعفها ، وإن عرض لها في بعض الأوقات كلام ، فذلك لاستعمالها القوة الخيالية ، واستعانتها بها ، فتضعف آلة القوة الخيالية ، فلا تخدم العقل .

وهذا ، من الطراز السابق ، فإننا نقول : لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية ، في هذه الأمور ، فليس ما يثبت منها للبعض ، يجب أن يثبت للآخر بل لا يبعد أن تتفاوت الأجسام ، فيكون منها ما يضعفها نوعٌ من الحركة ، ومنها ما يقويها نوعٌ من الحركة ولا يوهنها ، وإن كان يؤثر فيها ، فيكون ثم سبب يجدد قوتها ، بحيث لا تحس بالتأثير فيها .

فكل هذا ممكن، إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء، ليس يلزم أن يثبت للأكل.

دلیل ثامن

قالوا : أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منهى النشوء ، والوقوف عند الأربعين سنة فما بعدها ، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى ، والقدرة العقلية في أكثر الأئم (١) إنما تقوى بعد ذلك .

ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض في البدن ،
وعند الحرف ^(٢) بسبب الشيخوخة ، فإنه بهما با أن أنه يتقوى مع ضعف البدن
في بعض الأحوال ، فقد با أن قواهه بنفسه ، فتقطعه عند تعطل البدن ، لا يوجد

(١) يريد أن يقول «في أغلب الأحيان».

(٢) هو فساد العقل من الكبر.

كونه قائماً بالبدن ، فإن استثناء «عين التالى» لا يتجزء ، فإذا نقول : إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن ، فيضعفها ضعفُ البدن بكل حال ، والتالى محال ، فالمقدم محال ، وإذا قلنا التالى موجود في بعض الأحوال ، فلا يلزم أن يكون المقدم موجوداً .

ثم السبب فيه ، أن النفس لها فعل بذاتها ، إذا لم يعقمها عائق ، ولم يشغلها شاغل ، فإن للنفس فعلين :

فعل بالقياس إلى البدن ، وهو السياسة له ، وتدبره .

وفعل بالقياس إلى مبادئه ، وإلى ذاته ، وهو إدراك المعقولات .

وهما مممانعان متعاندان ، فهما اشتغل بأحدهما ، انصرف عن الآخر ، وتعدر عليه الجمع بين الأمرين :

وشواغله من جهة البدن ، الإحساسُ ، التخيلُ ، والشهواتُ ، والغضبُ ، والخوفُ ، والغم ، والوجع ، فإذا أخذت تفكّر في معقول ، تعطلت عليك كل هذه الأشياء الآخر ، بل مجرد الحس ، قد يمنع من إدراك العقل ونظره ، من غير أن يصيب آلة العقل شيء ، أو يصيب ذاتها آفة ، والسببُ في كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ، ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع ، والمرض ، والخوف ، فإنه أيضاً مرض في الدماغ .

وكيف يستبعد المانع في اختلاف جهتي فعل النفس ؟ ! وتعدد الجهة الواحدة ، قد يوجب المانع ، فإن الفرق يذهب عن الوجع ، والشهوة عن الغضب ، والنظر في معقول عن معقول آخر .

واية أن المرض الحال في البدن ، ليس يتعرض لمحل العلوم ، أنه إذا عاد صحياً ، لم يفتقر إلى تعلم العلوم من رأس^(١) ، بل تعود هيئة نفسه كما كانت ، وتعود تلك العلوم كما كانت بعينها من غير استثناف تعلم .

* * *

(١) يعني «من جديد» .

والاعتراض أن نقول : نقصان القوى وزيادتها ، لها أسباب كثيرة لا تنحصر فقد يقوى بعض القوى ، في ابتداء العمر ، وبعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر ، وأمر العقل أيضاً كذلك ، فلا يبق إلا أن يدعى الغالب .

ولا بعد في أن يختلف الشم والبصر ، في أن الشم يقوى بعد الأربعين ، والبصر يضعف ، وإن تساويا في كونهما حالين في الجسم ، كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات ، فيقوى الشم في بعضها ، والسمع في بعضها ، والبصر في بعضها ؛ لاختلاف في أحاجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه .

فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضاً مختلفاً ، في حق الأشخاص ، وفي حق الأحوال ، ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر ، دون العقل ، أن البصر أقدم ، فإنه مبصر في أول فطرته ، ولا يتم عقله إلا بعد خمس عشرة سنة ، أو زيادة ، على ما يشاهد اختلاف الناس فيه ، حتى قيل : إن الشيب إلى شعر الرأس ، أسبق منه إلى شعر اللحمة ، لأن شعر الرأس أقدم .

فهذه الأسباب إن خاض الخائض فيها ، ولم يرد هذه الأمور إلى مجاري العادات ، فلا يمكن أن يبني عليها علمًا موثوقاً به ، لأن جهات الاحتمال فيما تزيد به القوى أو تضعف ، لا تنحصر ، فلا يورث شيء من ذلك يقيناً .

دليل تاسع

قالوا : كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه ؟ ! وهذه الأجسام لا تزال تنحل ، والغذاء يسد مسد ما ينحل ، حتى إذا رأينا صبياً انفصل من أمه ، يمرض مراراً ثم يذبل ، ثم يسمن وينمو ، فيمكنتنا أن نقول : لم يبق فيه بعد الأربعين شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال ، بل كان أول وجوده من أجزاء المني فقط ، ولم يبق فيه شيء من أجزاء المني ، بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره ، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ، ونقول :

هذا الإنسان ، هو عين ذلك الإنسان ، حتى إنّه يبقى معه علوم من أول صباه ، ويكون قد تبدل جميع أجسامه ، فدل أن للنفس وجوداً سوياً للبدن ، وأن البدن آلتة .

* * *

الاعتراض : أن هذا ينتقض بالبيضة والشجرة ، إذا قيست حال كبرهما بحال الصغر ، فإنه يقال : إن هذا هو ذاك بعينه ، كما يقال في الإنسان ، وليس يدل ذلك ، على أن له وجوداً غير الجسم .

وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة ، فإنها تبقى في الصبيان إلى الكبير ، وإن تبدل سائر أجزاء الدماغ .

فإن زعموا أنه لم يتبدل سائر أجزاء الدماغ ، فكذا سائر أجزاء القلب .

وهما من البدن ، فكيف يتصور أن يتبدل الجميع ؟

بل نقول : الإنسان وإن عاش مائة سنة مثلاً ، فلا بد أن يكون قد بقى فيه أجزاء من النطفة ، فأما أن تمحي عنده فلا^(١) ، فهو ذلك الإنسان باعتبار ما بقي كما أنه يقال : هذا ذاك الشجر ، وهذا ذاك الفرس ؛ ويكون بقاء المني^(٢) مع كثرة التحلل والتبدل .

مثاله ما إذا صب في موضع رطل من الماء ، ثم صب عليه رطل آخر ، حتى اخترط به ، ثم أخذ منه رطل ، ثم صب عليه رطل آخر ، ثم أخذ منه رطل ،

(١) يجد المتبع لأفكار المتكلمين صدّى هذا الرأي في كتبهم ، إذ وجدوا فيه ما يؤيد حجتهم ضدّ خصومهم المنكرين للبعث الحساني ، فيقول « سعد الدين التفتازاني » شارح العقائد التفسيرية ص ٤٠٢ [مرادنا أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان ، ويعيد روحه إليها ... وبهذا سقط ما قالوا : إنه لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار جزءاً منه ، فتلاك الأجزاء إما أن تعاد فيما ، وهو محال ، أو في أحدهما ، فلا يمكن الآخر معاً بجميع أجزائه ، وذلك لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره] .

ويعقب « الخياطي » على هذا بقوله [فإن قيل يحتمل أن يتولد من الأجزاء الأصلية للأموال ، نطفة يتولد منها شخص آخر ، قلنا : لعل الله تعالى يحفظه من أن يصير جزءاً لبدن آخر ، فضلاً عن أن يصير نطفة وجزءاً أصلياً ، والفساد في الواقع لا في الجواز] .

(٢) يعني في الإنسان .

ثم لا يزال يفعل ذلك ألف مرة ، فنحن في المرة الأخيرة ، نحكم بأن شيئاً من الماء الأول باق ، وأنه ما من رطل يؤخذ منه ، إلا فيه شيء من ذلك الماء الأول ، لأنك كان موجوداً في الكثرة الثانية ، والثالثة مرتبة قريبة من الثانية ، والرابعة قريبة من الثالثة ، وهكذا إلى الأخير .

وهذا على أصلهم ألم ، حيث جوزوا انقسام الأجسام إلى غير نهاية ، فانصباب الغذاء في البدن ، وانحلال أجزاء البدن ، يضاهي صب الماء في هذا الإناء ، واعترافه منه .

دليل عاشر

قالوا : القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا ، فتدرك الإنسان المطلق ، عند مشاهدة الحس ، لشخص إنسان معين ، وهو^(١) غير الشخص المشاهد ، فإن المشاهد في مكان مخصوص ، ولون مخصوص ، ومقدار مخصوص ، ووضع مخصوص ، والإنسان المعمول المطلق ، مجرد عن هذه الأمور بل يدخل فيه ، كل ما ينطبق عليه اسم الإنسان ، وإن لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ، ومكانه ، بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه ، بل لو عدم الإنسان ، تبقى حقيقة الإنسان في العقل مجرد عن هذه الخواص ، وهكذا كل شيء شاهده الحس مخصوصاً ، فيحصل منه للعقل ، حقيقة ذلك الشخص كلياً مجرد عن المواد والأوضاع حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتي ، كالجسمية للشجر والحيوان ، والحيوانية للإنسان ، وإلى ما هو عرضي له ، كالبياض والطول للإنسان والشجر ، ويحكم بكونه^(٢) ذاتياً وعرضياً على جنس الإنسان والشجر وكل ما يدرك ، لا على الشخص المشاهد .

(١) يعني الإنسان المطلق .

(٢) يعني الجسمية والطابع ، مثلاً ، على التوزيع .

فدل على أن الكل المجرد عن القرائن المحسوسة ، معقول عنده ، وثبت في عقله .

وذلك الكل المعقول ، لا إشارة إليه ، ولا وضع له ، ولا مقدار ، فإذاً أن يكون تجرده عن الوضع والمادة ، بالإضافة إلى المأخذ منه ، وهو حال ، فإن المأخذ منه ، ذو وضع ، وأين ؟ ومقدار ، وإنما أن يكون بالإضافة إلى الآخر ، وهو النفس العاقلة ، فينبغي ألا يكون لنفس وضع ، ولا إليه إشارة ، ولا له مقدار وإلا لو ثبت له ذلك ، لثبت للذى حل فيه .

* * *

الاعتراض ، أن المعنى الكلى الذى وضعتمه حالاً في العقل ، غير مسلم ، بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس ، ولكن يحل في الحس جموعاً ، ولا يقدر الحس على تفصيله ، والعقل يقدر على تفصيله .

ثم إذا فصل ، كان المفصل المفرد ^(١) عن القرائن ، في العقل ، في كونه ^(٢) جزئياً كالمقرون بقارئته ، إلا أن الثابت في العقل ، يناسب المعقول ^(٣) وأمثاله ، مناسبة واحدة ، فيقال : إنه كل على هذا المعنى ، وهو أن في العقل صورة المعقول المفرد الذى أدركه الحس أولاً ، ونسبة تلك الصورة ، إلى سائر آحاد ذلك الجنس ، نسبة واحدة ، فإنه لو رأى إنساناً آخر ، لم تحدث له هيئة أخرى ، كما إذا رأى فرساً بعد إنسان ، فإنه يحدث فيه صورتان مختلفتان .

ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس ، فإن من رأى الماء حصل في خياله صورة ، ولو رأى الدم بعده ، حصلت صورة أخرى ، ولو رأى ماء آخر ، لم تحدث صورة أخرى ^(٤) بل الصورة التي انتبهت في خياله من المال ، مثال لكل

(١) يعني « المجرد » ، ولعله تعمد أن يترك عبارة الفلاسفة وهي « المجرد » لثلا يفهم منها المعنى المتبادل عندهم ، حين يتحدثون عن الإدراكات وهو أنه « كل » .

(٢) هو وجه الشبه ، ولو أخره ، وجعل العبارة هكذا : « كالمقرون بقارئته في كونه جزئياً » وكانت أوضح .

(٣) يعني الشيء الخارجى الذى أدرك العقل صورته وفصلها .

(٤) يعني غير صورة الماء الأولى .

واحد من آحاد المياه ، فقد يظن أنه كلّي بهذا المعنى ، فكذلك إذا رأى اليه مثلاً حصل في الخيال وفي العقل ، وضع أجزائها ، بعضها مع بعض ، وهو انبساط الكف ، وانقسام الأصابع عليه ، وانهاء الأصابع على الأظفار ، ويحصل مع ذلك صغره وكبره ، ولو نه ، فإن رأى يدآ أخرى تماثلها في كل شيء ، لم تتجدد له صورة أخرى ، بل لا تثير المشاهدة الثانية ، في إحداث شيء جديد في الخيال ، كما إذا رأى الماء بعد الماء في إناء واحد ، على قدر واحد ، وقد يرى يدآ أخرى ، تخالفها في اللون والقدر ، فيحدث له لون آخر وقدر آخر ، ولا تحدث له صورة جديدة لليد ، فإن اليد الصغيرة السوداء ، تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الأجزاء ، وتختلفها في اللون والقدر ، فما تساوى فيه الأولى (١) لا تتجدد له صورته ، إذ تلك الصورة ، هي هذه الصورة بعينها ، وما تختلفها تتجدد صورته .

فهذا معنى الكل في العقل والحس جميعاً، فإن العقل إذا أدرك صورة الجسم من الحيوان، فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمية، كما في المثال^(٢) في إدراك صورة المائين، في وقتين، وكذا في كل متشابهين، وهذا لا يؤذن بشبه كل لوضع له أصلاً.

على أن العقل قد يحكم بثبوت شيء لا إشارة إليه ، ولا وضع له ، كحكمه بوجود صانع العالم ، ولكن من أين أن ذلك لا يتصور قيامه بجسم ؟ !
وفي هذا القسم يكون المترد عن المادة ، هو المعقول ^(٣) في نفسه ، دون العقل والعاقل ، فاما في المأخذوذ من المواد ، فوجبه ما ذكرناه .

(١) في الأصول «الأول».

(٢) في نسخة «كاف الحيال يادرك صورة المائين» .

(٣) يهـى يسمـى مـعـقـولـاً بـاعـتـيـارـ ذـاـهـ ، لـا بـاعـتـيـارـ وـجـودـهـ فـي عـقـلـ المـعـاقـلـ .

مسألة [١٩]

في إبطال قويم : إن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العدم بعد وجودها
ولأنها سرمدية لا يتصور فناؤها

* * *

فيطالبون بالدليل عليه ، ولم دليلان :
أحد هما : قويم إن عدمها لا يخلو :
إما أن يكون بموت البدن .
أو بضد يطراً عليها .
أو بقدرة القادر .

ويباطل أن تنعدم بموت البدن ، فإن البدن ليس مخلاً لها ، بل هو آلة تستعملها النفس بوساطة القوى التي في البدن ، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة ، إلا أن يكون حالاً فيها منطبعاً ، كالنفوس البهيمية والقوى الحسانية .

ولأن للنفس فعلاً بغير مشاركة البدن ، وفعلاً بمشاركته .
فالفعل الذي لها بمشاركة البدن ، التخيل والإحساس والشهوة والغضب ،
فلا جرم يفسد بفساد البدن ، ويقوى بقوته .

وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ، إدراك المعقولات المجردة عن المواد ،
ولا حاجة في كونها مدركة للمعقولات إلى البدن ، بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ، ومهما كان لها فعل دون البدن ، وجود دون البدن ، لم تفتقر في قوامها إلى البدن .

وباطل أن يقال : إنها تندم بالضد ، إذ الجواهر لا ضد لها ، ولذلك لا ينعدم في العالم إلا الأعراض والصور المتعاقبة على الأشياء ، إذ تندم صورة المائية بضدتها ، وهي صورة الهوائية ، والمادة التي هي المخل ، لا تندم قط ، وكل جوهر ليس في محل ، فلا يتصور عدمه بالضد ، إذ لا ضد لما ليس في محل ، فإن الأضداد هي المتعاقبة على محل واحد.

وباطل أن يقال : تفني بالقدرة ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه بالقدرة ، وهذا عين ما ذكرناه في مسألة أبدية العالم ، وقد قررناه وتكلمنا عليه .

* * *

والاعتراض عليه من وجوه :

الأول : أنه بناء على أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأنها ليست حالة في جسم ، وهو بناء على المسألة الأولى^(١) ، فقد لا نسلم ذلك .

الثاني : أنه مع أنها لا تحل البدن عندهم ، فلها علاقة بالبدن ، حتى لم تحدث إلا بحدوث البدن ، وهذا ما اختاره « ابن سينا » والحقيقة منهم ، وأنكروا على « إفلاطون » قوله : إن النفس قديمة ، ويعرض لها الاشتغال بالأبدان ، بمسلك برهانى محقق .

وهو أن النفوس قبل الأبدان ، إن كانت واحدة ، فكيف انقسمت ؟ ! وما لا حجم له ولا مقدار ، لا يعقل انقسامه ، وإن زعم أنها لم تنقسم^(٢) فهو حال ، إذ يعلم ضرورة أن نفس زيد ، غير نفس عمرو ، ولو كانت واحدة ، لكان معلومات زيد ، معلومة لعمرو ، فإن العلم من صفات ذات النفس ، وصفات الذات تدخل مع الذات في كل إضافة ، وإن كانت النفوس متكررة^(٣) فبماذا تكترت ؟ ! ولم تتكثر بالمواد ، ولا بالأماكن ، ولا بالأزمنة ،

(١) يعني المسألة الثامنة عشرة وهي التي قبل هذه مباشرة .

(٢) مقابل لقوله : فكيف انقسمت .

(٣) مقابل لقوله : إن كانت واحدة .

ولا بالصفات ؛ إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة . بخلاف النفوس بعد موت البدن ، فإنها تكتثر باختلاف الصفات ، عند من يرى بقاءها ، لأنها استفادت من الأبدان هيئات مختلفة ، لا تهاب نفسان منها ، فإن هيئاتها تحصل من الأخلاق ، والأخلاق لا تهاب فقط ، كما أن الخلق الظاهر لا يهاب فقط ، ولو تماثل لاشتبه علينا زيد بعمرو .

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوث النطفة في الرحم ، واستعداد مزاجها ، لقبول النفس المدببة ، ثم قبلت ^(١) النفس ، لأنها ^(٢) نفس فقط ، إذ قد تستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في حال واحدة ، للقبول ، فيتعلق بهما نفسان ، تحدثان من المبدأ الأول بواسطة أو بغير واسطة ، ولا تكون نفس هذا مدببة لجسم ذاك ، ولا نفس ذاك مدببة لجسم هذا ، فليس الاختصاص إلا لعلاقة خاصة ، بين النفس المخصوصة ، وبين ذلك البدن المخصوص ، وإلا فلا يكون بدن أحد التوأمين ، بقبول هذه النفس ، أولى من الآخر ، وإلا فقد حديث نفسان معًا ، واستعدت نقطتان لقبول التدبير معًا ، فما المخصوص ؟ ! فإن كان ذلك المخصوص هو الانطباع فيه ، فيبطل ببطلان البدن ، وإن كان ثم وجه آخر ، به العلاقة ، بين هذه النفس على المخصوص ، وبين هذا البدن على المخصوص ، حتى كانت تلك العلاقة شرطًا في حدوثه ، فأى بعدي أن تكون شرطًا في بقائه ؟ ! فإذا انقطعت العلاقة ، انعدمت النفس ، ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى ، على سبيلبعث والشور ، كما ورد به الشرع ^(٣) في المعاد .

(١) أي النطفة .

(٢) أي النفس المقبولة .

(٣) من حق الفرزال أن يعترض على الفلسفة بهذا الاعتراض وأشباهه ، ليبين لهم أن هناك احتمالات أخرى ، يمكن أن يضعها العقل موضع الاعتبار ، إذ ليس لديهم من المسوغات ما يضطره لقبول هذا الاحتمال الذي تتشبثون به ؛ على ما عودنا من طريقته في هذا الكتاب ، التي تقسم بأنها طريقة المشكك ، لا طريقة المثبت الممهد .

فإن قيل : أما العلاقة بين النفس والبدن ، فليست إلا بطريق نزوع طبيعى وشوق جبلى ، خالق فيها إلى هذا البدن خاصة ، يشغلها ذلك الشوق به عن غيره من الأبدان ، ولا يخلها لحظة ، فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلى بالبدن المعين مصروفة عن غيره .

وليس من حقة أن يدعى أن النفس - على أنها جوهر مجرد عن المادة ، قائم بنفسه - تقى بموت البدن ، مبرأ رأيه في ذلك بأنه كما كان البدن شرطاً لذوتها ، هو أيضاً شرط لبقاءها ، ثم يعيدها الله تعالى ، حين يعيده لها هذا البدن ، على سبيل البعث والنشور .

نعم ليس من حته أن يدعى ذلك منسوباً إلى الشرع ! فأين هنا من نصوص الشرع التي تثبت الحياة البرزخية ، وأن قبل البعث والنشور ، وبعد الموت ، حياة ؟ !

كقوله تعالى [ولا تحسن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياه عند ربهم يرثون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله ، ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ، ألا خوف عليهم ، ولا هم يحزنون] .

وليس في هذه الآية ما يدل على أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء - كما يريد بعض الناس أن يفهم ذلك - بل الخاص بهم هو هذا اللون من البهجة والسرور ، والنعمة والمحبوب ، وكان قصر النص عليهم لأجل أن تطمئن بهذه المغريات القلوب التي يخالطها الفزع ، ويساورها الرعب ، من الخاطرة والتضحية بأئمـن شيء في الوجود .

على أدا لو فرضنا أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء ، لكن في إثباتها ما يبطل رأى الفرزالي الذاهب إلى أن الشرع قد جاء بأن النفس تقى بعد موته البدن ، لاحتياج النفس إلى البدن يجعلها لا تستطيع البقاء بعد موته ، إذ قد تخلف ذلك في حياة الشهداء الروحية ، بعد موته أبداً لهم .

وكقوله صلى الله عليه وسلم [ما أنت بأسع منهم] جواباً لأصحابه وقد سأله حين ألقى السلام على الموق ، أو يسمعون ؟ !

وكثير في هذا الباب غير هذا الحديث ، ما هو معروف مشهور فلا نظير له كره .

فأين من هذه النصوص ما يدعية الفرزالي منسوباً إلى الشرع ؟ !

على أنى لم أشا أن أتسرع بسوء الظن ، فقلت : لعله يعني بالوارد شرعاً ما يتمذهب به المتكلمون الذين ينادى بهم بتأليف هذا الكتاب ، أو فريق منهم على الأقل ؟ فرجعت إلى كتب الكلام فوجدت السيد الشريف يقول في شرحه للمواقف ج ٨ ص ٢٩٧ « واعلم أن الأقوال المكنة في مسألة الماد لا تزيد على خمسة :

(١) الأول ثبوت المعاد الجماني فقط ، وهو قول أكثر المتكلمين الناففين للنفس الناطقة .

ويعقب الحشى على قوله « الناففين للنفس الناطقة » بقوله « والقائلين بأن النفس جسم ، إما هذا الهيكل المخصوص ، أو جسم داخل فيه ، وهو الأجزاء الأصلية ، كما عالم من مذهبهم » .

(٢) والثالث ثبوthem معـاً ، وهو قول كثير من المحققين ، كالحليمي ، والفرزالي ، والراغب .

وأبي زيد الدبوسي ، وعمر بن قدماء المعززة ، وبجمهور من متأخرى الإمامية ، وكثير من الصوفية .

وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن ، التي هي مشتقة بالجملة إلى تدبيره ،
نعم قد يبقي ذلك الشوق ، بعد مفارقة البدن ، إن استحکم في الحياة استغالمها
بالبدن وإعراضها عن كسر الشهوات ، وطلب المعمولات ، فتتأذى بذلك
الشوق ، مع فوات الآلة التي يصل بها الشوق إلى مقتضاه^(١) .

وأما تعين نفس زيد لشخص زيد ، في أول الحدوث ، فلسبب ومناسبة ،
بين البدن والنفس لا حالة ، حتى يكون هذا البدن مثلا ، أصلح لهذه النفس من
الأخرى لمزيد مناسبة بينهما ، فيترجع اختصاصه ، وليس في القوة البشرية إدراك
خصوص تلك المناسبات ، وعدم اطلاعنا على تفصيلها ، لا يشككنا في أصل
الحاجة إلى مخصص ، ولا يضرنا أيضاً في قولنا : إن النفس لا تقني بفناء البدن .
قلنا : مهما غابت المناسبة عنا ، وهي المقتضية للاختصاص ، فلا يبعد أن
تكون تلك المناسبة المجهولة ، على وجه يحوج النفوس في بقائهما إلى بقاء البدن ،

فأئم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهي المكلف ، والمطيع ، وال العاصي ،
والثاب ، والمعاقب ، والبدن يجري منها مجرى الآلة ، والنفس باقية بعد فساد البدن ، فإذا أراد
الله تعالى حشر الخلائق ، خلق لكل واحد من الأرواح ، بدناً يتعلق به ، ويتصف ، كما كان
في الدنيا .

(د) والرابع عدم ثبوت شيءٍ منهما ، وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .
(ه) والخامس التوقف في هذه الأقسام ، وهو المنقول عن جاليينوس ، فإنه قال : لم يتبيّن لي
أن النفس . هل هي المزاج ؟ ! فینعدم عند الموت ، فيستحيل إعادتها ، أو هي جوهر باق بعد
فساد البنية ؟ ! [فيمكن المعاد حينئذ] .

وليس في هذا النص ما يفيد أن جمهرة المتكلمين يقولون بنفس مجردة ، فضلاً عن أن بينها
 وبين البدن علاقة خاصة . . إلى آخر ما ي قوله الغزالى .
نعم فيه أن الغزالى وطاقة معه ، يقولون : إن الإنسان مكون من نفس مجردة وجسم ، وأنه
إنسان بهما معاً في الدنيا ، وإنسان بهما معاً في الآخرة ، ولعله وطاقة ، يستطيعون أن يجدوا
لذلك مسوغاً من النصوص .

أما أن النفس المجردة تفني بموت البدن ، ثم تخلق عند إحيائه بالبعث والنشور ، فهو ما لم
يعرف لغيره من هذه الطائفة ، بل ولا له يقتضى هذا النص ، فضلاً عن أن يكون هو ما ورد
به الشرع . اللهم إلا بناء على رأى من يرى أن العالم كله سيُفني ثم يعاد خلقه من جديد ، أخذنا من
ظاهر قوله تعالى : [كل شيء هالك إلا وجهه] .
(١) في الأصل « مقتضاها » .

حتى إذا فسد فساد ، فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه ، بأنه يقتضي التلازم أم لا ، فعلل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس ، فإن انعدمت انعدمت ، فلا ثقة بالدليل الذي ذكره .

الاعتراض الثالث ، هو أنه لا يبعد أن يقال : تتعذر بقدرة الله تعالى كما قررناه في مسألة سرمدية العالم .

الاعتراض الرابع ، هو أن يقال : ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث في العدم تنحسم ، وهو مسلم ، فما الدليل على أن عدم الشيء ، لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث ؟ ! فإن التقسيم إذا لم يكن دائرياً بين النفي والإثبات ، فلا يبعد أن يزيد على الثلاث والأربع ، فعلل للعدم طريقاً رابعاً ، وخامساً ، سوى ما ذكرتموه ، فحصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان .

* * *

دليل ثان ، وعليه تعويمهم ، أن قالوا : كل جوهر ليس في محل ، فيستحيل عليه العدم ، بل البساط لا تنعدم قط ، وهذا الدليل ، يثبت فيه أولاً أن انعدام البدن ، لا يوجب انعدام النفس لما سبق ، فبعد ذلك يقال : يستحيل أن يتعدم بسبب آخر ، لأن كل ما يتعدم بسبب ما ، – أى سبب كان – ففيه قوة الفساد ، قبل الفساد ، أى إمكان العدم سابق على العدم ، كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث ، فيكون إمكان الوجود سابقًا على الوجود ، ويسمى إمكان الوجود قوة الوجود ، وإمكان العدم قوة الفساد ، وكما أن إمكان الوجود وصف إضافي ، لا يقوم إلا بشيء ، حتى يكون إمكاناً بالإضافة إليه ، فكذلك إمكان العدم ؛ ولذلك قيل : إن كل حادث ، مفتقر إلى مادة سابقة ، يكون فيها إمكان وجود الحادث وقوته ، كما سبق في مسألة قدم العالم ، فالمادة التي فيها قوة الوجود ، قابلة للوجود الطارئ ، والقابل غير المقبول ، فيكون القابل موجوداً مع المقبول عند طريانه ، وهو غيره ، فكذلك قابل العدم ، ينبغي أن يكون موجوداً عند طریان العدم ، حتى يعذر منه شيء ، كما وجد فيه شيء ، ويكون ما عدم غير ما يبقى ، ويكون ما يبقى هو الذي فيه قوة العدم ، وقبوله وإمكانه ،

كما أن ما بقى عند طريان الوجود ، يكون غير ما طرأ ، وقد كان ما فيه قوة قبول الطارئ .

فيلزم أن يكون الشيء الذي طرأ عليه العدم ، مركباً من شيء انعدم ، ومن قابل للعدم بقى مع طريان العدم ، وقد كان هو حامل قوة العدم ، قبل طريان العدم ويكون حامل قوة العدم كالمادة ، والمنعدم منها كالصورة .

ولكن النفس بسيطة ، وهى صورة مجردة عن المادة ، لا تركيب فيها ، فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة ، فتحتاج نقل البيان إلى المادة ، التي هي السنخ^(١) والأصل الأول ، إذ لا بد أن ينتهي إلى أصل ، فتحليل العدم على ذلك الأصل ، وهو المسمى نفساً ، كما تحليل العدم على مادة الأجسام ، فإنها أزلية أبدية ، وإنما تحدث عليها الصور ، وتنعدم منها الصور ، وفيها قوة طريان الصور عليها ، وقوة طريان انعدام الصور منها ، فإنها قابلة للضددين على السواء .

وقد ظهر من هذا أن كل موجود أحد الذات ، يستحيل عليه العدم .

ويمكن تفهم هذا بصيغة أخرى ، وهى أن قوة الوجود للشيء ، تكون قبل وجود الشيء ، فتكون لغير ذلك الشيء ، ولا يكون نفس قوة الوجود .

بيانه . أن الصحيح البصر ، يقال : إنه بصير بالقوة ، أى فيه قوة الإبصار ، وعنه أن الصفة التي لابد منها في العين ، ليصبح الإبصار ، موجودة ، فإن تأخر الإبصار ، فلتتأخر شرط آخر ، فتكون قوة الإبصار للسواد مثلاً موجودة للعين قبل إبصار السواد بالفعل ، فإن حصل إبصار السواد بالفعل ، لم تكن قوة إبصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الإبصار ، إذ لا يمكن أن يقال : مهما حصل الإبصار ، فهو مع كونه موجوداً بالفعل ، موجود بالقوة ، بل قوة الوجود ، لا تضم حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبداً .

وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : لو انعدم الشيء البسيط ، لكان إمكان

(١) السنخ هو الأصل .

العدم قبل العدم حاصلاً لذلك الشيء ، وهو المراد بالقوة ، فيكون إمكان الوجود أيضاً ، حاصلاً لذلك الشيء ، فإن ما أمكن عدمه ، فليس واجب الوجود ، فهو ممكن الوجود ، ولا نعني بقوة الوجود إلا إمكان الوجود ، فيؤدي إلى أن يجتمع في الشيء الواحد ، قوة وجود نفسه ، مع حصول وجوده بالفعل ، ويكون وجوده بالفعل ، هو عين قوة الوجود ، وقد يبينا أن قوة الإبصار تكون في العين ، التي هي غير الإبصار ، ولا تكون في نفس الإبصار ، إذ يؤدي إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل ، وهذا متناقضان ، بل مهما كان الشيء بالقوة ، لم يكن بالفعل ، ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة ، وفي إثبات قوة العدم للبساط قبل العدم ، إثبات لقوة الوجود ، في حال الوجود وهو محال .

* * *

وهذا نفسه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم ، إلى استحالة حدوث المادة والعناصر ، واستحالة عدمها ، في مسألة أزلية العالم ، وأبديته . ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان وضعياً مستدعاً مخلاً يقوم به ، وقد تكلمنا عليه ، بما فيه مقنع ، فلا نعيده ، فإن المسألة هي المسألة ، ولا فرق بين أن يكون المتكلم فيه جوهر مادة ، أو جوهر نفس .

مسألة [٢٠]

فِي إِبْطَالِ إِنْكَارِهِمْ لِبَعْثِ الْأَجْسَادِ ، وَرَدِ الْأَرْوَاحِ إِلَى الْأَبْدَانِ ، وَوُجُودِ
النَّارِ الْجَسَانِيَّةِ ، وَوُجُودِ الْجَنَّةِ وَالْحَوْرِ الْعَيْنِ ، وَسَائِرِ مَا وَعَدَ بِهِ النَّاسُ . وَقَوْلُهُمْ :
إِنْ كُلَّ ذَلِكَ أَمْثَالَةٌ ضَرَبَتْ لِعَوْمِ الْخَالِقِ . لِتَفْهِيمِ ثَوَابِ وَعَقَابِ رُوحَانِيَّينَ ، هَمَا
أَعْلَى رَنْتَةً مِنَ الْجَسَانِيَّينَ .

* * *

وَهَذَا مُخَالَفٌ لِاعْتِقَادِ الْمُسْلِمِينَ كَافَّةً ، فَلَنْ تَقْدِمْ تَفْهِيمُ مُعْتَقِدِهِمْ فِي الْأُمُورِ
الْأَخْرَوِيَّةِ ، ثُمَّ لِنَعْرُضَ عَلَى مَا يُخَالِفُ الْإِسْلَامَ مِنْ جُملَتِهِ .

وَقَدْ قَالُوا : إِنَّ النَّفْسَ تَبْقَى بَعْدَ الْمَوْتِ بِقَاءً سَرْمَدِيًّا ، إِمَّا فِي الْلَّذَّةِ ، لَا يُحِيطُ
الْوَصْفُ بِهَا لِعَظَمِهَا ، وَإِمَّا فِي الْأَلْمِ لَا يُحِيطُ الْوَصْفُ بِهِ لِعَظَمِهِ ؛ ثُمَّ قَدْ يَكُونُ ذَلِكُ
الْأَلْمُ مُخْلِدًا ، وَقَدْ يَنْمَحِيُّ عَلَى طُولِ الزَّمَانِ .

ثُمَّ تَفَاقَوْتُ طَبَقَاتُ النَّاسِ فِي درَجَاتِ الْأَلْمِ وَاللَّذَّةِ ، تَفَاوَتَّا غَيْرَ مُحَصَّرٍ ، كَمَا
يَتَفَاقَوْنَ فِي الْمَرَاتِبِ الدُّنْيَوِيَّةِ وَلِذَاهِبَتِهَا ، تَفَاوَتَّا غَيْرَ مُحَصَّرٍ ، فَاللَّذَّةُ السَّرْمَدِيَّةُ
لِلنُّفُوسِ الْكَامِلَةِ الْزَّكِيَّةِ ، وَالْأَلْمُ السَّرْمَدِيُّ ، لِلنُّفُوسِ النَّاقِصَةِ الْمَلَطَّخَةِ ؛ وَالْأَلْمُ
الْمَنْقُضِيُّ ، لِلنُّفُوسِ الْكَامِلَةِ الْمَلَطَّخَةِ ؛ فَلَا تَنَالُ السَّعَادَةَ الْمَطْلَقَةَ ؛ إِلَّا بِالْكَمَالِ
وَالتَّزْكِيَّةِ وَالطَّهَارَةِ ؛ وَالْكَمَالُ بِالْعِلْمِ ؛ وَالْزَّكَاءُ بِالْعَمَلِ .

وَوَجْهُ الْحَاجَةِ إِلَى الْعِلْمِ ، أَنَّ الْقُوَّةَ الْعُقْلَيَّةَ ، غَذَاؤُهَا وَلِذَاهِبَتِهَا فِي دَرَكِ
الْمَعْقُولَاتِ ؛ كَمَا أَنَّ الْقُوَّةَ الشَّهْوَانِيَّةَ ، لِذَاهِبَتِهَا فِي نَيلِ الْمُشْهَى ؛ وَالْقُوَّةَ الْبَصْرِيَّةَ ،
لِذَاهِبَتِهَا فِي النَّظَرِ إِلَى الصُّورِ الْجَمِيلَةِ ؛ وَكَذَلِكَ سَائِرُ الْقُوَّى .

وَإِنَّمَا يَنْعَها مِنِ الْإِطْلَاعِ عَلَى الْمَعْقُولَاتِ ، الْبَدْنُ وَشَوَّالُهُ ، وَحَوَاسُهُ
وَشَهْوَاتُهُ .

والنفس البخالة في الحياة الدنيا ، حقها أن تتألم بفوات اللذة النفس ، ولكن الاستغفال بالبدن ، ينسيه نفسه ، ويلهيه عن الله ؛ كان خائف لا يحس بالألم ؛ وكان خدر لا يحس بالنار ، فإذا بقيت ناقصة ، حتى انحط عنها شغل البدن ، كان في صورة الخدر ، إذا عرض على النار ، فلا يحس بالألم ، فإذا زال الخدر شعر بالألم العظيم دفعة واحدة هجوماً .

والتقوس المدرك للمعقولات ، قد تلتف بها التذاذ خفياً ، قاصراً عما تقتصيه طباعها ، وذلك أيضاً لشواغل البدن وأنس النفس بشهوتها .

ومثاله مثال المريض ، الذي في فيه مرارة ، يستبعش الشيء الطيب الحلو ، ويستهجن الغذاء ، الذي هو أتم أسباب اللذة في حقه ، فلا يتلذذ به لما عرض له من المرض .

فالنفس الكاملة بالعلوم ، إذا انحطت عنها أعباء البدن وشواقله بالموت ، كان مثاله مثال من عرض عليه الطعام الألذ ، والذوق الأطيب ، وكان به عارض من مرض ، يمنعه من الإدراك ، فزال العارض ، فأدرك اللذة العظيمة دفعة .

أو مثال من اشتد عشقه في حق شخص ، فضاجه ذلك الشخص وهو نائم ، أو مغمى عليه ، أو سكران ، لا يحس به ، فيتنبه فجأة ، فيشعر بلذة الوصال ، بعد طول الانتظار ، دفعة واحدة .

وهذه اللذات حقيقة ، بالإضافة إلى اللذات الروحانية العقلية ، إلا أنه لا يمكن تفهمها للإنسان ، إلا بأمثلة ما شاهده الناس في هذه الحياة .

وهذا كما أنا لو أردنا أن نفهم الصبي أو العينين لذة الجماع ، لم نقدر عليه ، إلا بأن نمثله ، في حق الصبي باللعب ، الذي هو ألد الأشياء عنده ؛ وفي حق العينين ، بلذة الأكل الطيب ، مع شدة الجوع ، ليصدق بأصل وجود اللذة ، ثم يعلم أن ما فهمه بالمثال ، ليس يتحقق عنده لذة الجماع ، وأن ذلك لا يدرك إلا بالذوق .

والدليل على أن اللذات العقلية ، أشرف من اللذات الجسمانية ، أمران : أحدهما : أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم ،

وليست لها اللذات الجسمية ، من الجمال والأكل ، وإنما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها ، الذي خصت به في نفسها ، في اطلاعها على حقائق الأشياء ، وقربها من رب العالمين في الصفات ، لا في المكان ورتبة الوجود ، فإن الموجودات ، حصلت من الله تعالى ، على ترتيب ، وبوسائل ، فالذي يقرب من الوسائل ، رتبته لا محالة ، أعلى مما دونها .

والثاني ، أن الإنسان أيضاً ، قد يؤثر اللذات العقلية ، على الجسمية ، فإن من يمكن من غلبة عدو الشهامة به ، يهجر في تحصيلها ، ملاذ الأنكحة والأطعمة ، بل قد يهجر الأكل طول النهار ، في لذة غلبة الشطرنج والرد ، مع خسارة الأمر فيما ، ولا يحس بألم الجوع ، وكذلك المتشوف إلى الحشمة ، وإلى الرئاسة ، يتعدد ، بين انحرام حشمته ، وبين قضاء الوطر من عشيقته ، مثلاً ، بحيث يعرفه غيره ، وينشر عنه ، فيؤثر الحشمة ، ويترك قضاء الوطر ، ويستحقر ذلك ، محافظة على ماء الوجه ، فيكون ذلك لا محالة أذنه .

بل ربما يهجم الشجاع ، على جم غفير من الشجعان ، مستحقراً خطراً الموت ، شغفاً بما يتوهمه بعد الموت ، من لذة الثناء والإطراء عليه .

فإذن اللذات العقلية الأخروية ، أفضل من اللذات الجسمية الدنيوية ، ولو لا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يقول الله تعالى : [أعدت لعبادى الصالحين ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر] . وقال ^(١) تعالى : [فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين] .
فهذا وجه الحاجة إلى العلم .

والنافع من جملته العلوم العقلية الخصبة ، هي العلم بالله تعالى ، وصفاته ، ولملائكته ، وكتبه ، وكيفية وجود الأشياء منه ، وما وراء ذلك ، إن كان وسيلة إليه ، فهو نافع لأجله ، وإن لم يكن وسيلة إليه ، كالنحو واللغة والشعر ،

(١) أى ولما قال تعالى ... إلخ .

وأنواع العلوم المتفرقة ؛ فهي صناعات وحرف ، كسائر الصناعات .

وأما الحاجة إلى العمل والعبادة ؛ فلازكاء النفس ، فإن النفس في هذا البدن، مصدودة عن درك حقائق الأشياء ، لا لكونها منطبعة في البدن بل لاشغالها ، وزر عها إلى شهواتها ، وشوقها إلى مقتضياته ، وهذا التزوع والشوق ، هيأة للنفس ترسخ فيها ، وتمكّن منها بطول المراقبة ، على اتباع الشهوات ، والثابرة على الآنس بالمحسوسات المستلذة ، فإذا تحكمت من النفس ، ومات البدن ، كانت هذه الصفات متمكنة من النفس ، ومؤدية من وجهين :

أحدهما : أنها تمنعها عن لذاتها الخاصة بها ، وهي الاتصال^١ بالملائكة والاطلاع^٢ على الأمور الحミية^(١) الإلهية ، ولا يكون معها البدن الشاغل ، فيليها عن التأمل ، كما قبل الموت .

والثاني : أنه يبقي معها الحرص والميل إلى الدنيا وأسبابها ولذاتها ، وقد استبلت منها الآلة ، فإن البدن هو الآلة ، للوصول إلى تلك اللذات ، فتكون حاله كحال من عشق امرأة ، وألف رئاسة ، واستئناس بأولاده ، واستراح إلى مال ، وابهيج بحشمة ، فقتلت معشوقته ، وعزل عن رئاسته ، وسي أولاده ونساؤه ، وأخذ أمواله أعداؤه ، وسقطت بالكلية حشمته^٣ ، فيقاسى من الألم ما لا يخفي ، وهو في هذه الحياة ، غير منقطع الأمل ، عن عودة أمثال هذه الأمور ، فإن أمر الدنيا غاد ورائع فكيف إذا انقطع الأمل ، بفقدان البدن ، بسبب الموت !!

ولا ينجي عن التضمخ بهذا الهيئات ، إلا كف النفس عن الهوى ، والإعراض عن الدنيا ، والإقبال بكله الجد ، على العلم^(٢) والتفوي ، حتى تقطع علاقتها ، عن الأمور الدنيوية ، وهي في الدنيا وتستحكم علاقتها مع الأمور الأخرىوية ، فإذا مات كان كالمخلص من سجن ، والواصل إلى جميع مطالبه ، وهو جنته .

(١) وفي نسخة «الحليلة» .

(٢) وفي نسخة «العمل» .

ولا يمكن سلب جميع هذه الصفات عن النفس ، ومحوها بالكلية ، فإن الضرورات البدنية ، جاذبة إليها ، إلا أنه يمكن تضييف تلك العلاقة ، ولذلك قال الله تعالى : [وإن منكم إلا واردها ، كان على ربك حتماً مقتضاً] ، إلا أنه إذا ضعفت العلاقة ، لم تشتد نكأية فراقها ، وعظم الالتذاذ بما اطلع عليه ، عند الموت من الأمور الإلهية ، فأمامط أثر مفارقة الدنيا ، والنزوع إليها ، على قرب ، كمن يستهض من وطنه ، إلى منصب عظيم ، وملك رفيع^(١) ، فقد ترق نفسه حالة الفراق ، على أهله ووطنه ، فيتأذى أذى ما ، ولكن ينمحى بما يستأنفه ، من لذة الابتهاج بالملك والرئاسة .

ولما لم يمكن سلب هذه الصفات ، فقد ورد الشرع في الأخلاق ، بالتوسط بين كل طرفين متقابلين ، لأن الماء الفاتر ، لا حار ولا بارد ، فكانه بعيد من الصفتين ، فلا ينبغي أن يبالغ في إمساك المال ، فيستحکم فيه الحرص على المال ولا في الإنفاق ، فيكون مبذراً ، ولا أن يكون ممتنعاً عن كل الأمور ، فيكون جباناً ، ولا منهمكاً في كل أمر ، فيكون متھوراً ، بل يطلب الجود ، فإنه الوسط بين البخل والتبذير ، والشجاعة ، فإنها الوسط بين الجبن والتهور ، وكذا في جميع الأخلاق .

وعلم الأخلاق طويل ، والشريعة بالغت في تفصيلها ، ولا سبيل إلى تهذيب الأخلاق ، إلا بمراعاة قانون الشرع ، في العمل ، حتى لا يتبع الإنسان هواه ، فيكون قد اتخذ إلهه هواه ، بل يقلد الشرع ، فيقدم ويحجم بإشارته ، لا باختياره فتهذب به أخلاقه .

ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعلم جميماً ، فهو اهالك ، ولذلك قال الله تعالى : [قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دسّها] .

ومن جمع الفضيلتين ، العلمية والعملية ، فهو العارف العابد ، وهو السعيد المطلق .

(١) فـ الأصل « مرتفع » .

ومن له الفضيلة العلمية ، دون العملية ، فهو العالم الفاسق ، ويتعذب مدة ، ولكن لا يدوم ، لأن نفسه قد كملت بالعلم ، ولكن العوارض البدنية لطخته ، تلطيخاً عارضاً ، على خلاف جوهر النفس ، وليس تتجدد الأسبابُ المجددة ، فينمحى على طول الزمان .

ومن له الفضيلة العملية دون (١) العلمية ، فيسلم وينجو عن الألم ، ولكن لا يحظى بالسعادة الكاملة .

وزعموا : أن من مات فقد قامت قيامته .
وأما ما ورد في الشرع ، من الصور الحسية ، فالقصد به ضرب الأمثال ، لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات فشل لهم ما يفهمون ، ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم ، فهذا مذهبهم .

* * *

ونحن نقول : أكثر هذه الأمور ليست على مخالف الشرع ، فإنما لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات ، أعظمَ من المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكننا عرفنا ذلك بالشرع ، إذ قد ورد (٢) بالمعاد ، وبفهم المعاد إلا ببقاء النفس ؛ وإنما أنكرنا عليهم ، من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل .

ولكن المخالف للشرع منها :
إنكار حشر الأجساد .

وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة .
وإنكار الآلام الجسمانية في النار .

وإنكار وجود الجنة والنار ، كما وصف في القرآن (٣) .

(١) في نسخة «فوق» وهو غير صحيح .

(٢) يعني الشرع .

(٣) هكذا يروى الغزالى عن الفلاسفة ؛ ولتطوره ما سيرتبه من الأحكام آخر الكتاب ، على هذا الذى يرويه ، أرى الواجب يقتضى أن أروى نصوص الفلاسفة الإسلاميين ، في هذا

فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين : الروحانية والحسانية ، وكذا الشقاوة ؟ !

المقام ، وإليك ما يقوله « ابن سينا » في « النجاة » ص ٤٧٧ مطبعة السعادة لسنة ١٣٣١ هـ :

[يجب أن تعلم أن المعاد : منه مقبول من الشرع ، ولا طريق إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم . وقد بسطت الشريعة الحقة ، التي أثنا بها نبينا المصطفى - محمد صل الله عليه وسلم - حال السعادة والشقاوة ، التي يحسب البدن .]

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة ، الإثبات بالمقاييس التي للأنفس ، وإن كانت الأوهام مما تقصّر عن تصوّرها الآن ، لما نوضح من العلل .

والحكماء الإلهيون ، رغبهم في إصابة هذه السعادة ، أعظم من رغبهم في إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتقطون إلى تلك ، وإن أعطوهها ، فلا يستمدونها في جانب هذه السعادة ، التي هي مقاربة الحق الأول ، فلنعرف حال هذه السعادة ، والشقاوة المضادة لها ، فإن البدنية مفروغ منها في الشرع ، فنقول :

يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية ، لله وخيراً يخصها ، وأذى وشرًا يخصها .

مثاله : أن للذلة الشهوة وخيرها ، أن يتأنى إليها كيّفية محسوسة ملائمة ، ولذلة الفخر ، ولذلة الهم الرجاء ، ولذلة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية ، وأذنى كل واحد منها ما يصاده . وتشترك كلها نوعاً من الشركة ، في أن الشعور بموافقتها وملائمتها ، هو الخير والله الخاصة بها ، والموافق لكل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال ، الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل . وهذا أصل .

وأيضاً فإن هذه القوى ، وإن اشتربت في هذه المعانٰ ، فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة ، فالذى كماله أتم وأفضل ، والذى كماله أكثر ، والذى كماله أدوم ، والذى كماله أوصل إليه ، وأحصل له ، والذى هو في نفسه أكل فعلاً وأفضل ، والذى هو في نفسه أشد إدراكاً ، فالذلة له أبلغ وأوف لا محالة . وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل ، في كمال ما ، بحيث يعلم أنه كائن ولذلك ، ولا يتصور كيّفيته ، ولا يشعر بالذلة ما لم يحصل ؛ وما لم يشعر به ، لم يشق إلىه ولم ينزع نحوه ، مثل العينين ، فإنه متتحقق أن للجماع للذلة ، ولكن لا يشتبه ولا يحن نحوه ، الاشتقاء والحنين ، اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى ، كما يشتبه من يجرّب ، من حيث يحصل به إدراك ، وإن كان مؤذياً ، وفي الجملة فإنه لا يتخيله . وكذلك حال الأكده ، عند الصور الجميلة ، والإسم عند الأخوان المنتظمة .

وقوله تعالى : [فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين] أى لا يعلم جميع ذلك .

وطذا يجب ألا يتهم العاقل ، أن كل لذة ، فهى - كما للجهاز - في بطنه وفريجه ، وأن المبادئ الأولى ، المقربة عند رب العالمين ، عادمة للذلة والغبطة ، وأن رب العالمين - عزوجل - ليس له في سلطانه ، وخاصية البهاء الذى له ، وقوته غير المتناهية ، أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب ، نجله عن أن يسمى لذة ، ثم للجهاز وبالهائم حالة طيبة ولذينة كلا . بل أى نسبة تكون لما للمبادئ العالية ، إلى هذه الحسيسة ، ولكننا تخيل هذا ونشاهده ، ولم تعرف ذلك بالاستشعار ، بل بالقياس ، فحالنا عنده ، كحال الأصم ، الذى لم يسمع قط في عمره ، ولا تخيل اللذة الحسنية ، وهو متيقن لطبيتها .

وهذا أصل .

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملازم ، قد يتيسر القوة الداركة ، وهناك مانع أو شاغل للنفس ، فتكرره ، وتؤثر ضده عليه ، مثل كراهية بعض المرضى ، الطم الخلو ، وشحونهم للطعوم الرديئة الكريهة بالذات ، وربما لم تكن كراهية ، ولكن كان عدم الاستلاذ به ، كالخائف يجد الغلبة أو اللذة ، فلا يشعر بهما ، ولا يستلذهما .

وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد تكون القوة الداركة ، ممنوعة بضد ما هو كاملاً ، ولا تحس به ولا تنفر عنه ، حتى إذا زال العائق ، تأذت به ، ورجعت إلى غريزتها ، مثل المرور ، فربما لم يحس بمرارة فيه ، إلى أن يصلح مزاجه ، وتشق أعضاؤه ، فحيثما ينفر عن الحال العارضة له .

وكذلك قد يكون الحيوان ، غير مشته للذاء البتة ، كارهاً له ، وهو أفق شيء له ، ويبقى عليه مدة طويلة ، فإذا زال العائق ، عاد إلى واجبه في طبعه ، فاشتد جوعه وشهوته للذاء ، حتى لا يصبر عنه ، ويملك عند فقدانه ، وقد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل إحرار النار ، وتبريد الزمهرير ، إلا أن الحسن مثوف ، فلا يتأذى البدن به ، حتى تزول الآفة ، فيحس حينئذ بالألم العظيم .

فإذا تقررت هذه الأصول ، فيجب أن نصرف إلى الغرض الذى نوجه ، فنقول :

إن النفس الناطقة ، كاملاً خاص بها ، أن تصير عملاً عقلياً ، مرتبها فيه صورة الكل ، والنظام المعمول في الكل ، والخير الفائض في الكل ، مبتدئاً من مبدأ الكل ، سالكاً إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما ، من التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بعيانها وقوهاها ، ثم تستمر كذلك ، حتى تستوى في نفسها هيئة الوجود كله ؛ فتنقلب عملاً معقولاً ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحدداً به ، ومنتقشاً بمثاله وهياته ، ومنخرطاً في سلكه ، وصاراً من جوهره .

وإذا قيس هذا بالكلمات المشوقة ، التي للقوى الأخرى ، وجد في المرتبة ، التي بحيث يصبح تهافت الفلسفه

وقوله : [أعددت لعبادِي الصالحين ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر] فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة ، لا يدل على نفي غيرها ، بل الجمَع بين الأمرين أكمل ، وللموعود به أكمل الأمور ، وهو ممكِن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع .

ومعها ، أن يقال إنه أتم وأفضل منها ، بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه ، فضيلة ، وتماماً ، كثرة ، وسائل ما يتم به تلذذ المدركات مما ذكرناه .

وأما الدوام ، فكيف يقاس الدوام الأبدى ، بالدوام المتغير الفاسد ؟ !
وأما شدة الوصول ، فكيف يكون حال ما وصلوه بمقابلة السطوح ، بالقياس إلى ما هو سار في جوهره قابله ، حتى يكون كأنه هو هو ، بلا انفصال ؟ ! ! إذ العقل ، والمعقول ، والعاقل ، شيء واحد ، أو قريب من الواحد .
وأما أن المدرك في نفسه أكل ، فأمر لا يخفى ، وأما أنه أشد إدراكاً ، فأمر أيضاً تعرفه بأدفه ذكر لما سلف بيانه .

فإن النفس الطقية أكثر عدد مدركات ، وأشد تقصيَّاً للمدرك ، وتجريداً له عن الزوابع ، غير الدالة في معناه ، إلا بالعرض ، وهذا الخوض في باطن المدرك ظاهره .

بل كيف يقاس هذا الإدراك ، بذلك الإدراك ؟ ! أو كيف تقاس هذه الللة ، بالللة الحسية ، والبهيمية ، والنفسية ، ولكننا في عالمنا وبدننا وإنفسنا في الرذائل ، لا نحس بذلك الللة ، إذا حصل عندنا شيء من أسبابها ، كما لوينا إليها في بعض ما قدمناه ، من الأصول ، وذلك لا نطلبها ولا نحن إليها ، اللهم إلا أن نكون قد خلعنَا ، ريبة الشهوة والتفضُّب وأحوالها من أعقاننا ، وطالعنا شيئاً من تلك الللة ، فحيثُدُّ وبما تخيلنا منها ، خيالاً طفيفاً ضعيفاً ، وخصوصاً عند احلال المشكلات ، واستيضاح المطلوبات النفسية .
ونسبة التذاذنا بهذا ، إلى التذاذ ذلك ، نسبة التذاذ الحسي ، بتنشق رواح المنوفات اللذيدة ، إلى التذاذ بطعمها ، بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود .

وأنت تعلم إذا تأملت عويساً يهلك ، وعرضت عليك شهوة ، وخيرت بين الطرفين ، استخففت بالشهوة ، إن كنت كرم النفس ، والأنفس العامية أيضاً كذا ، فإنما ترك الشهوات المغترفة ، وتوثر الغرامات ، والآلام الفادحة ، بسبب افصاح ، أو خجل ، أو تعبير ، أو شوق لغبة ، وهذه كلها أحوال عقلية .

فيعلم من ذلك أن النباتات المقلية ، أكرم على الأنفس من محقرات الأشياء فكيف في الأمور البهيم العالمية ؟ ! إلا أن الأنفس الحسية ، تحسن بما يلحق المحقرات من الْخَيْر والشُّر ، ولا تحسن بما يلحق الأمور البهيمية ، لما هي من المعاذير .

وأما إذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا قد تنبت ، وهي في البدن ، لكتامها الذي هو معشوقها ، ولم تحصله وهي بالطبع ذاتعة إليه ، وإذا عقلت بالفعل أنه موجود ، إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلت ، قد أنهاها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسى المرض الحاجة ، إلى بدل ما يتخلل ،

فإن قيل : ما ورد في الشرع ، أمثالٌ ضربت ، على حد أفهم الحلق
كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره ، أمثالٌ على حد فهم الحلق ؛ والصفاتُ
الإلهية مقدسةٌ ، عما يتخيله عوام الناس .

وكما ينسى المرض الالتذاذ بالخلو راشباه ، وتميل الشهوة بالمريفن ، إلى المكرهات في الحقيقة ، عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه ، كفه ما يعرض من اللذة التي أوجها وجودها ، وذلك على عظم منزلتها ، فيكون ذلك هو الشقاوة ، والعقوبة التي لا يعدها تفريق النار للاتصال وتidielaها ، وتبدل الزهرير للزجاج ، فيكون مثلها حينئذ مثل الخدر الذي أومنا إلية فيما سلف ، أو الذي عمل فيه نار أو زهرير ، فشعت المادة الملائبة وجه الحس ، من الشعور به فلم يتذذ ، ثم عرض أن زال العائق ، فشعر بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية ، بلغت من النفس حدًّا من الكمال ، يمكنها به إذا فارقت البدن ، أن تستكمل الاستكمال الدائم ، الذي لها أن تبلغه ، كان مثلها مثل الخدر ، الذي أذيق المطعم الألذ ، وعرض الحال الأشهى ، وكان لا يشعر به ، فزال عنه الخدر ، فطالع اللذة العظيمة دفعه ، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية ، بوجه ، بل لذة تشكل الحال الطيبة ، التي للجوهر الحية الحسنة ، وهي أجل من كل لذة وأشرف .

فهذه هي السعادة ، وتلك هي الشقاوة .

وليست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسروا القوة العقلية ، الشوق إلى كمالها ، وذلك عندما يبرهن لهم ، أن من شأن النفس إدراك ماهية الكمال ، يكتب الجھول من المعلوم ، والاستكمال بالفعل ، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول ، ولا أيضاً في سائر القرى ، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها ، إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة ، فكأنها هيول موضوعة ، لم تكتسب البتة هذا الشوق ، لأن هذا الشوق ، إنما يحدث حدوثاً ، وينطبع في جوهر النفس ، إذا تبرهن القوى النفسانية ، أن هبنا أموراً ، يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى ، على ما علمت ، وأما قبل ذلك ، فلا يكون ، لأن الشوق يتبع رأياً ، وليس هذا الرأي للنفس أولياً ، بل رأياً مكتسباً .

وهؤلاء إذا اكتسوا بهذا الرأي ، لزم النفس ضرورة هذا الشوق ، فإذا فارقت ولم يحصل معها ، ما تبلغ به بعد الانفصال ، إلى التام ، وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدى ، لأن أوائل الملائكة الملémie ، إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير ، وقد فات . وهؤلاء إنما مقصرون عن السعي ، في كسب الكمال الإنسي ، وإنما مساندون جاحدون متعمصون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية ، وبالحاددون أسوأ حالاً ، لما كسبوا من هيئات مضادة للكمال .

واما أنه كم ينبغي ، أن يحصل عنه نفس الإنسان ، من تصور المقولات ، حتى تجاوز به الحد ، الذي في مثله تقع هذه الشقاوة ، وفي تعديه وتجاوزه ، ترجي هذه السعادة ؟ ! فليس يمكن أن أنصل عليه نصاً إلا بالتقريب .

والحواب ، أن التسوية بينهما تحكم ، بل هما يفترقان من وجهين : أحدهما : أن الألفاظ الواردة في التشبيه ، تحتمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة ، وما ورد في وصف الجنة والنار ، وتفصيل تلك الأحوال ، بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل ، فلا يبقى إلا حمل الكلام على التشبيه ، بتخييل نقيس الحق ، لمصلحة الخلق ، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة .

وأظن أن ذلك ، أن يتصور الإنسان المبادئ لفراقة ، تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً ، لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الفائنة ، للأمور الواقعة في الحركات الكلية ، دون الجرئية التي لا تنتهي .

ويتقرر عنده هيأة الكل ، ونسب أجزاء بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول ، إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه .

ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل ، أى وجود يخصها ؟ ! وأية وحدة تخصها ؟ ! وأنها كيف تعرف ، حتى لا يلحظها تكثير ولا تغير ، بوجه من الوجه ؟ ! وكيف تربت نسبة الموجودات إليها ؟ !

ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ، ازداد للسعادة استعداداً .

وكأنه ليس يعبر الإنسان عن هذا العالم وعلاقته ، إلا أن يكون أكيد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق إلى ما هناك ، وعشق لما هناك ، يصدّه عن الالتفات إلى ما خلفه جملة .

ونقول أيضاً إن هذه السعادة الحقيقة ، لا تم إلا بإصلاح الجزء العمل من النفس ، ونقدم لذلك مقدمة ، وكأننا قد ذكرناها في ماقبل ، فنقول :

إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس أعمالاً ما ، بسهولة ، من غير تقدم روية ، وقد أمر في كتب الأخلاق ، بأن يستعمل التوسط بين أخلفين الصدرين ، لا بأن يفعل أعمال التوسط ، بل بأن يحصل ملكة التوسط ، وملكه التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة ولقوى الحيوانية معًا .

أما القوة الحيوانية ، فبأن يحصل فيها هيأة الإذعان والاتساع .

وأما القوة الناطقة ، فبأن يحصل فيها هيأة الاستعلاء .

كما أن ملكة الإفراط والتفرير ، موجودة للقوة الناطقة ، ولقوى الحيوانية معًا ولكن يعكس هذه النسبة ، ومعلوم أن الإفراط والتفرير ، بما يقتضي القوى الحيوانية ، وإذا قويت القوة الحيوانية ، وحصل لها ملكة استعلائية ، حدثت في النفس الناطقة هيأة إذعانية ، وأثر انفعالي ، قد رسم في النفس الناطقة ، من شأنه أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن ، شديدة الانصراف إليه .

وأما ملكة التوسط ، فالمراد منها التبرة عن الهيئات الانقيادية ، وإبقاء النفس الناطقة جيلتها ، مع إفادة هيأة الاستعلاء والتذبذب ، وذلك غير مضاد لجواهرها ، ولا مائل بها إلى جهة البدن ،

الثاني : أن أدلة العقول ، دلت على استحالة المكان ، والجهاة ، والصورة ، ويد البارحة ، وعين البارحة ، وإمكان الانتقال ، والاستقرار ، على الله سبحانه وتعالى ، فوجب التأويل بأدلة العقول . وما وعد به من أمور الآخرة ، ليس محلا في قدرة الله تعالى ، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذي هو صريح فيه .

بل عن جهته ، فإن التوسط يسلب عنها الطرفين دائمًا ، ثم جوهر النفس ، إنما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه ، ويففله عن الشوق الذي يخصه ، وعن طلب الكمال الذي له ، وعن الشعور بلذة الكمال ، إن حصل له ، أو الشعور بألم النقصان ، إن قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة في البدن ، ومنقسمة فيه ، ولكن بالعلاقة التي كانت بينهما وهي الشوق الجليل ، إلى تدبره ، والاستفصال بآثاره ، وبما يورده عليه من عوارضه ، وبما يقرر فيه ، من ملكات مبدئها البدن .

فإذا فارق ، وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به ، كان قريب الشبه من حاله وهو فيه ، فجاء ينقص من ذلك ، تزول غفلته عن حركة الشوق الذي له إلى كماله ، وبما يبق منه معه ، يكون محجوباً عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ، ويحدث هناك من الحركات المشوشة ، مما يعظم أذاء ، ثم إن تلك الهيئة البدنية ، مضادة لجوهرها مؤذنة لها ، وإنما كان يلهيها عنها أيضاً البدن وت quam انقسامها فيه ، فإذا فارقت النفس البدن أحست بذلك المضادة العظيمة ، وتذلت بها أذى عظيمها ، لكن هذا الأذى وهذا الألم ، ليس لأمر لازم ، بل لأمر عارض غريب ، والعارض الغريب لا ينوم ولا يبقى ، فيزول ويبطل مع ترك الأفعال ، التي كانت ثبت تلك الهيئة بتكرارها ، فيلزم إذن أن تكون العقوبة ، التي يحسب ذلك ، غير خالدة ، بل تزول وتندفع قليلاً قليلاً ، حتى تزكى النفس وتبلغ السعادة التي تحصلها .

وأما النفوس البليه ، التي لم تكتسب الشوق ، فإنها إذا ما فارقت البدن ، وكانت غير مكتسبة للهياكل البدنية الرديمة ، صارت إلى سعة من رحمة الله ، ونوع من الراحة ؛ وإن كانت مكتسبة للهياكل البدنية الرديمة ، وليس عندها هيأة غير ذلك ، ولا معنى يضاده وينافيها ، فتكون لا حالة ممنوعة بشوقها إلى مقتضاهما ، فتعمد عذاباً شديداً ، يفقد البدن ، ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل الماشق إليه ، لأن آلة ذلك قد بطلت ، وخلقت التعلق بالبدن قد بي .

ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً ، وهو أن هذه الأنفس ، إن كانت زكية ، وفارقت البدن ، وقد رسم فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة ، التي تكون لأمثالهم ، على ما يمكن أن يخاطب به العامة ، وتصور في أنفسهم من ذلك ، فإنهم إذا فارقوا الأبدان ، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة ، التي فوقهم ، لإتمام كمال ، فتسعد تلك السعادة ، ولا شوق كمال ، فتشق تلك الشقاوة ، بل جميع هيئاتهم الننسانية متوجهة نحو الأسفل ، منجلبة إلى الأجسام ، ولا منع في المواد السماوية ، عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها ، قالوا فإنها تتخيّل جميع ما كانت اعتقاده ، من الأحوال الأخرىوية ، وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيّل ، شيئاً من الأجرام السماوية فتشاهد جميع ما يُقال لها في الدنيا ، من أحوال القبر ، والبعث ، والخيرات الأخرىوية ، وتكون الأنفس

فإن قيل : وقد دل الدليل العقلى على استحالة بعث الأجساد ، كما دل على استحالة تلك الصفات ، على الله تعالى .
 فلنطالهم بإظهار الدليل .
 ولم فيه مسلكان .

* * *

الردية أيضاً ، تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا ، وتقاسيه ، فإن الصور الحياتية ، ليست تضعف عن الحسية ، بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء ، كما يشاهد ذلك في المنام ، فربما كان الحكم به أعلم شيئاً ، في بابه من المحسوس ، على أن الآخروي أشد استقراراً من الموجود في المنام ، بحسب قلة المواتق ، وتجرد النفس ، وصفاء القابل ، وليس الصورة التي ترى في المنام ، والتي تحسن في اليقظة ، كما علمنا ، إلا المرتسمة في النفس لا أن إحداها تبتدئ من باطن ، وتنحدر إليها ، والثانية تبتدئ من خارج ، وترتفع إليها ، فإذا ارتسمت في النفس تم هدوك إدراك المشاهدة ، وإنما يلذ ويؤذى بالحقيقة هذا المرتسم في النفس ، لا الموجود من خارج ، فكل ما ارتسم في النفس ، فعل فعله ، وإن لم يكن سبب من خارج ، فإن السبب الذاتي ، هو هذا المرتسم ، والخارج سبب بالعرض ، أو سبب السبب .

فهاتان هما السعادة والشقاوة الحسيستان ، واللتان بالقيامتين إلى الأنفس الحسية .
 وأما الأنفس المقدسة ، فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال ، وتصل بكلاهما بالذات ، وتنتمي في اللذة الحقيقة ، وتبترا عن النظر إلى ما خلفها ، وإلى الملكة التي كانت لها كل البرى ، ولو كان بي فيها أثر من ذلك اعتقادى أو خلق ، تأذت وتختلف لأجله ، عن درجة عليةن ، إلى أن ينفسن عنها] .

هذا هو رأى « ابن سينا » في البعث ، وهو - كاتري - شطران :

(١) شطر ربع فيه إلى الشريعة الحمدية ، وما جاء فيها عن بعث البدن ونعيمه ، وعدايه وقد أمن بكل ذلك وأذعن له .

(٢) شطر ربع فيه إلى العقل ، وما تأدى إليه من بعث الروح ونعيها وعداها ، وقد حكى كل ذلك أيضاً حكاية المذعن المؤمن .

والذى لا يستطيع المنصف أن يمارى فيه ، أن ما جاء في الشطر الثاني ، يكاد يودى بما جاء في الشطر الأول ، إذ قد جعل مناط السعادة والشقاوة في الخلاص من البدن ، فالنفوس التي توفرت لديها أسباب السعادة ، إنما كان يعندها من الشعور بها البدن ، فإذا خلعته وتخلصت منه ، استدانت واستكلتها ، والنفوس التي توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألقته جانباً ، تأذت وتآلمت .

ولقد ورد في عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس سيفارق بدنها إلى غير رجمة ، ومعنى هذا إنكار البعث الجماني ، وما يترتب عليه من نعم البدن وعدايه .

السلوك الأول : قالوا : تقدير العود إلى الأبدان ثلاثة أقسام .

إما أن يقال : الإنسان عبارة عن البدن . والحياة التي هي عرض ، قائم به كما ذهب إليه بعض المتكلمين ، وأما النفس التي هي قائمة بنفسها ، ومدببة للجسم ، فلا وجود لها ، ومعنى الموت انقطاع الحياة ، أى امتناع الخالق عن خلقها ، فتنعدم ، والبدن أيضاً ينعدم ، ومعنى المعاد إعادة[ُ] الله تعالى للبدن ، الذي انعدم ، ورده إلى الوجود ، وإعادة[ُ] الحياة التي انعدمت .

أو يقال : مادة البدن تبقى تراباً ، ومعنى المعاد أن يجمع ويركب على شكل آدمي ، وتحل في الحياة ابتداء .
فهذا قسم .

وإما أن يقال : النفس موجودة ، وتبقى بعد الموت ، ولكن يرد البدن الأول ،
بجمع تلك الأجزاء بعينها .

فهل كان « ابن سينا » يعني ما جاء في الشرط الثاني ، وإنما ذكر الأول تقية ؟ ! هذا محتمل ، أم هو الاضطراب الذي كان ظاهرة شائعة في الفلسفة الإسلامية ، من جراء إيمان أصحابها بمصادر مختلفين ، واعتقادهم فيما العصمة والزراحة ؟

إن كان الأول ، فلماذا لم يستشر « ابن سينا » التقية في غير هذه المسألة ، مما لا يقل خطورة في نظر خصمه عن خطورتها ، كالتقول بقدم العالم .

وإن كان الثاني فكيف غاب عنه ، هذا التناقض الواضح بين الجانبين ، فإن كلاً منها ينفي ما يثبت الآخر ؟

في الحق أن موقف « ابن سينا » في هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب .

ولكن هل يحق للناقد المنصف أن يسجل عليه أحد الجانبين ويضرب بالآخر عرض الحائط ؟ ! وإن حق له ذلك ، فهل هو بال اختيار بين أن يقبل أى الجانبين شاء ؟
هذا ما لا أوفق الغزالى ، عليه .

وما هو جدير بالذكر أيضاً في هذا المقام ، ما يرويه الفنارى - ح ٨ ص ٢٩٧ من المواقف - تعليقاً على قول السيد الشريف : [والثالث - أى من الأقوال في البعث - ثبوتهما معاً - أى الجسم والروح - من قول شارح الصحائف : وهذا على وجهين :

أحدهما : أن يكون الروح مجردأ عن المادة ، فمعاد الجسم ويتعلق به الروح ، أو يتعلق بجسم آخر ، من غير إعادة الجسم الأول ، وهذا مذهب قليل من أهل العلم ، « كالغزالى » و « الفارابى » .. فعلى هذا يكون « الفارابى » أيضاً قائلًا بالبعث الجسدي .

وهذا قسم :

وإما أن يقال : ترد النفس^{*} إلى بدن ، سواء كان من تلك الأجزاء بعينها ، أو من غيرها ، ويكون العائد ذلك الإنسان ، من حيث إن النفس تلك النفس ، فاما المادة فلا التفات إليها ، إذ الإنسان ليس إنساناً بها ، بل بالنفس .

* * *

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة :

أما الأول فظاهر البطلان ، لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن ، فاستثناف خلقهما ، إيجاد^{**} مثل ما كان ، لا لعين ما كان ، بل العود المفهوم ، هو الذي يفرض فيه بقاء^{***} شيء ، وتجدد^{****} شيء ، كما يقال فلان عاد إلى الإنعام ، أى أن المنعم باق ، وترك^{*****} الإنعام ، ثم عاد إليه ، أى عاد إلى ما هو الأول بالجنس ، ولكنه غيره بالعدد ، فيكون عوداً بالحقيقة إلى مثله ، لا إليه ، ويقال : فلان عاد إلى البلد ، أى بي موجوداً خارج البلد ، وقد كان له كون^{*****} في البلد ، فعاد إلى مثل ذلك ، فإن لم يكن شيء باقياً ، ويشيان متعددان منهايان ، يتمخللهمما زمان ، لم يتم اسم العود ، إلا أن يسلك مذهب المعتزلة ، فيقال : المدوم^{*****} شيء ثابت ، والوجود حال يعرض له مرة ، وينقطع تارة ، ويعود أخرى ، فيتحقق معنى العود ، باعتبار بقاء الذات ، ولكنه وضع للعدم المطلق ، الذي هو النفي المخصوص ، وهو إثبات للذات مستمرة الثبات ، إلى أن يعود إليها الوجود ، وهو محال .

فإن احتال ناصر هذا القسم ، بأن قال : تراب البدن لا يفنى ، فيكون باقياً ، فتعاد إليه الحياة .

فنقول : عند ذلك يستقيم أن يقال : عاد التراب حيّاً ، بعد أن انقطعت الحياة عنه مدة ، ولا يكون ذلك عوداً للإنسان ، ولا رجوعَ ذلك الإنسان بعينه ، لأن الإنسان إنسان لا بعادته ، والتراب الذي فيه ، إذ تتبدل عليه سائر الأجزاء ، أو أكثرها بالغذاء ، وهو ذات الأول بعينه ، فهو هو ، باعتبار روحه ونفسه ،

فإذا عدلت الحياة والروح ، فما عدم لا يعقل عوده ، وإنما يستأنف مثله ، ومهما خلق الله تعالى حياة إنسانية في تراب ، يحصل من بدن شجر ، أو فرس ، أو نبات ، كان ذلك ابتداء خلق إنسان .

فالمعدوم قط ، لا يعقل عوده ، والعائد هو الموجود ، أي عاد إلى حالة كانت له منه قبل ، أي إلى مثل تلك الحالة ، فالعائد هو التراب ، إلى صفة الحياة .

وليس الإنسان إنساناً ببدنه ، إذ قد يصير بدن الفرس غذاء لإنسان ، فتختلط منه نطفة ، يحصل منها إنسان ، فلا يقال : الفرس انقلب إنساناً ، بل الفرس فرس بصورته ، لا بعاداته ، وقد انعدمت الصورة ، وما يبقى إلا المادة .

* * *

وأما القسم الثاني ، وهو تقديم بقاء النفس وردها إلى ذلك البدن بعينه ، فهو لو تصور ، لكان معاداً ، أي عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقته ، لكنه محال ، إذ بدن الميت يستحيل تراباً ، أو تأكله الذيدان والطيور ، ويستحيل دماء وبخاراً وهواء ، ويمتزج بهواء العالم ، وبخاره ، ومائه ، امتناعاً يبعد انتزاعه ، واستخلاصه . ولكن إن فرض ذلك اتكالاً على قدرة الله تعالى ، فلا يخلو ، إما أن يجمع الأجزاء التي مات عليها فقط ، فينبغي أن يعاد الأقطع ، ومجندوع الأنف ، والأذن ، وناقص الأعضاء ، كما كان ، وهذا مستقبح لا سيما في أهل الجنة ، وهم الذين خلقوا ناقصين ، في ابتداء النظر ، فإعادتهم إلى ما كانوا عليه ، من الهزال عند الموت في غاية النكال .

هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت .

وإن جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره ، فهو محال من وجهين :

أحددهما : أن الإنسان إذا تغذى بلحם إنسان ، وقد جرت العادة به في بعض البلاد ، ويكثر وقوعه في أوقات القحط . فيتعذر حشرهما جمياً ، لأن

مادة واحدة كانت بدنًا للمأكول ، وصارت بالغذاء بدنًا للأكل . ولا يمكن رد تفسن إلى بدن واحد .

والثاني : أنه يجب أن يعاد جزء واحد ، كبدًا وقلباً ، ويبدأ ، ورجلًا ، فإنه ثبت بالصناعة الطبية ، أن الأجزاء العضوية ، يتغدى بعضها ، بفضلة غذاء البعض ، فيتغدى الكبد بأجزاء القلب ، وكذلك سائر الأعضاء ، فنفرض أجزاء معينة ، قد كانت مادة لحملة من الأعضاء ، فللي أي عضو تعاد !!

بل لا يحتاج في تقرير الاستحالة الأولى ! إلى أكل الناس الناس ، فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة ، علمت بعد طول الزمان ، أن تراها جثث الموتى ، قد تربت وزرعت فيها وغرس ، وصارت حبًا وفاكهه ، وتناولتها الدواب ، فصارت لحمًا ، وتناولناها فصارت أبدانًا لنا ، فما من مادة يشار إليها ، إلا وقد كانت بدنًا لأناس كثيرين ، فاستحالت وصارت تراباً ، ثم نباتاً ، ثم لحماً ، ثم حيواناً .

بل يلزم منه محال ثالث ، وهو أن النقوس المفارقة للأبدان ، غير متناهية ،
والأبدان أجسام متناهية ، فلا تفي المواد ، التي كانت مواد الإنسان ، بأنفس
الناس كلهم ، بل تضيق عنهم .

* * *

وأما القسم الثالث ، وهو رد النفس إلى بدن إنساني من أي مادة كانت ، وأي تراب اتفق ، فهو محال من وجهين :

أحد همّا : أن المواد القابلة للكون والفساد ، محصورة في مقرن فلك القمر ، لا يمكن عليها مزيد ، وهي متناهية ، والأنفس المفارقة للأبدان ، غير متناهية ، فلا تفي بها .

والثاني : أن التراب لا يقبل تدبير النفس ، ما يقى تراباً ، بل لا بد أن تمتزج العناصر امتزاجاً ، يضاهى امتزاج النطفة ، بل الخشب والحديد ، لا يقبل

هذا التدبير ، ولا يمكن إعادة الإنسان ، وبذنه من خشب أو حديد ، بل لا يكون إنساناً إلا إذا انقسمت أعضاء بذنه إلى اللحم ، والعظم ، والخلط ، ومهما استعد البدن والمزاج ، لقبول نفس ، استحق من المبادئ الواهبة للنفس ، حدوث نفس ، فيتوارد على البدن الواحد نفسان .

وبهذا بطل مذهب التناسخ ، وهذا المذهب هو عين التناسخ ، فإنه رجع إلى اشتغال النفس ، بعد خلاصها من البدن ، بتدبير بدن آخر ، غير البدن الأول ، فالمسلك الذي يدل على بطلان التناسخ ، يدل على بطلان هذا المذهب .

* * *

الاعتراض ، أن يقال بمـ تنكرون على من يختار القسم الأخير ، ويرى أن النفس باقية بعد الموت ، وهي جوهر قائم بنفسه ، فإن ذلك لا يخالف الشرع ، بل دل عليه الشرع في قوله تعالى : [ولا تحسّن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياه عند ربهم ، يرزقون ، فرحين . . . إلخ]

وبقوله – صلـ الله عليه وسلم – : [أرواح الصالحين ، في حواصل طيور خضر ، معلقة تحت العرش] .

و بما ورد من الأخبار ، بشعور الأرواح بالخيرات والصدقات وسؤال منكر ونكير ، وعذاب القبر ، وغيره ، وكل ذلك يدل على البقاء .

نعم قد دل مع ذلك علىبعث والنشور بعده ، وهو بعث البدن ، وذلك ممكن ، بردها إلى بدن ، أي بدن كان ، سواء كان من مادة البدن الأول ، أو من غيره ، أو من مادة استئنف خلقها ، فإنه هو بنفسه لا ببذنه ، إذ تتبدل عليه أجزاء البدن ، من الصغر إلى الكبير ، بالهزال والسمن ، وتبدل الغذاء ، ويختلف مزاجه مع ذلك ، وهو ذلك الإنسان بعينه ، فهذا مقدور الله تعالى ، ويكون ذلك عوداً ، لتلك النفس ، فإنه كان قد تعذر عليها أنه تحضى بالآلام واللذات الجسمية ، بفقد الآلة ، وقد أعيدت إليها ، آلة مثل الأولى ، فكان ذلك عوداً محققاً .

وما ذكرته :

من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية ، وكون المواد متناهية ، محال لا أصل له ، فإنه بناء على قدم العالم ، وتعاقب الأدوار على الدوام ، ومن لا يعتقد قدم العالم ، فالنفوس المفارقة للأبدان ، عنده متناهية ، وليس أكثر من المواد الموجودة ، وإن سلم أنها أكثر ، فالله تعالى قادر ، على الخلق واستثناف الاختراع ، وإنكاره إنكار لقدرة الله تعالى على الإحداث ، وقد سبق إبطاله في مسألة حدوث العالم .

وأما إحالتكم الثانية ، بأن هذا تناصح ، فلا مشاحة في الأسماء ، فما ورد الشرع به يجب تصديقه ، فليكن تناصحاً ، ونحن إنما نذكر التناصح في هذا العالم ، وأما البعث فلا ننكره ، سمى تناصحاً ، أو لم يسم تناصحاً .

وقولكم : إن كل مزاج استعد لقبول نفس ، استحق حدوث نفس من المبادئ ، رجوع إلى أن حدوث النفوس ، بالطبع لا بالإرادة ، وقد أبطلنا ذلك في مسألة حدوث العالم ، كيف ! ولا يبعد على مساق مذهبكم أيضاً ، أن يقال إنما يستحق حدوث نفس ، إذا لم تكن شَمْ "نفس موجودة" ، فستأنف نفس .

فيبيق أن يقال : فلم لم تتعلق بالأمزجة المستعدة في الأرحام قبل البعث والنشور ، بل في عالمنا هذا .

فيقال : لعل الأنفس المفارقة ، تستدعي نوعاً آخر من الاستعداد ، ولا يتم سببها إلا في ذلك الوقت ، ولا بعد في أن يفارق الاستعداد ، المشروط للنفس الكاملة المفارقة ، الاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء إلى لم تستفد كمالاً ، بتدبير البدن مدة ، والله تعالى أعلم ، بتلك الشروط ، وأسبابها ، وأوقات حضورها وقد ورد الشرع به ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به .

* * *

السلوك الثاني أن قالوا : ليس في المقدور ، أن يقلب الحديد ثوبآ منسوجاً ، بحيث تنعم به الأجسام ، إلا لأن تتحلل أجزاء الحديد ، إلى بسائط العناصر ،

بأسباب تستولى على الحديد ، فتحله إلى بسائط العناصر ، ثم تجتمع العناصر ، وتندار في أطوار في الحلقة ، إلى أن تكتسب صورة القطن ، ثم يكتسب القطن ، صورة الغزل ، ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم ، الذي هو النسج ، على هيئة معلومة ، ولو قيل : إن قلب الحديد ، عمامة قطنية ، ممكّن من غير الاستحالة في هذه الأطوار ، على سبيل الترتيب ، لكن حالاً .

نعم يجوز أن يختلط ببال الإنسان ، أن هذه الاستحالات يجوز أن تحصل كلها في زمان متقارب ، لا يحس الإنسان بطوله ، فيظن أنه وقع ، فجأة دفعة واحدة .

وإذا عقل هذا ؛ فالإنسان المعمود المخشور ، لو كان بدنـه من حجر ، أو ياقوت ، أو دُر ، أو تراب محض ، لم يكن إنساناً ، بل لا يتصور أن يكون إنساناً ، إلا أن يكون متشكلاً ، بالشكل الخصوص ، مركباً من العظام ، والعرق ، واللحوم ، والغضاريف ، والأخلاط . والأجزاء المفردة ، تتقدم على المركبة ، فلا يكون البدن ، ما لم تكن الأعضاء ، ولا تكون الأعضاء المركبة ، ما لم تكن العظام ، واللحوم ، والعرق ، ولا تكون هذه المفردات ، ما لم تكن الألخلاط ، ولا تكون الألخلاط الأربعـة ، ما لم تكن موادـها ، من الغذاء ، ولا يكون الغذاء ، ما لم يكن حـيـوان ، أو نبات ؟ وهو اللحم والحبوب ، ولا يكون حـيـوان ونبـات ، ما لم تكن العناصر الأربعـة جـمـيعـاً ، ممتزجة بشـرـائـط مخصوصـة طـوـيـلة ، أكثرـاً مما فـصـلـنـا جـمـالـتها .

فـلـاذـنـ لا يـكـنـ أنـ يـتـجـدـدـ بـدـنـ إـنـسـانـ ، لـتـرـدـ النـفـسـ إـلـيـهـ ، إـلـاـ بـهـذـهـ الـأـمـورـ ، وـهـاـ أـسـبـابـ كـثـيرـةـ .

أـفـيـنـقـلـبـ التـرـابـ إـنـسـانـاـ ، بـأـنـ يـقـالـ لـهـ كـنـ ؟ أـوـ بـأـنـ تـمـهـدـ أـسـبـابـ اـنـقـلـابـهـ ، فـهـذـهـ الـأـدـوـارـ ؟ ! وـأـسـبـابـهـ هـىـ إـلـقاءـ النـطـفـةـ المـسـتـخـرـجـةـ ، مـنـ لـبـ بـدـنـ إـنـسـانـ ، فـرـحـمـ ، حـتـىـ يـسـتـمـدـ مـنـ دـمـ الطـمـثـ ، وـمـنـ الـغـذـاءـ مـدـةـ طـوـيـلةـ حـتـىـ يـتـخـلـقـ مـضـعـةـ ، ثـمـ عـلـقـةـ ، ثـمـ جـنـيـنـاـ ، ثـمـ طـفـلـاـ ، ثـمـ شـبـابـاـ ، ثـمـ كـهـلـاـ ، ثـمـ شـيـخـاـ .

قول الفائق : يقال له : كن ، فيكون ، غير معقول ، إذ التراب لا يخاطب ، وانقلابه إنساناً ، دون تردد في هذه الأطوار ، محال ، وتردد في هذه الأطوار ، دون جريان هذه الأسباب ، محال ، فيكون البعث محالاً .

* * *

الاعتراض ، أنا نسلم أن الترق في هذه الأطوار ، لا بد منه ، حتى يصير بدن إنسان ، كما لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة ، فإنه لو بي حديداً لما كان ثوباً ، بل لا بد أن يصير قطناً ، مغزولاً ، ثم منسوجاً ، ولكن ذلك في لحظة ، أو في مدة ، ممكناً ، ولم يبين لنا أن البعث يكون في أدنى^(١) ما يقدر ، إذ يمكن أن يكون جمع العظام ، وإنشاز اللحم ، وإنباته ، في زمان طويل ، وليس المناقشة فيه .

وإنما النظر في أن الترق في هذه الأطوار ، يحصل بمجرد القدرة ، من غير واسطة ، أو بسبب من الأسباب ، وكلاهما ممكن عندنا ، على ما ذكرناه في المسألة الأولى ، من الطبيعيات عند الكلام على إجراء العادات ، وأن المقررات في الوجود ، اقتراها ليس على طريق التلازم ، بل العادات يجوز خرقها ، فتحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور ، دون وجود أسبابها .

وأما الثاني^(٢) ، فهو أن نقول : ذلك يكون بأسباب ، ولكن ليس من شرطه ، أن يكون السبب ، هو هذا المعهود ، بل في خزانة المقدورات ، عجائب وغرائب ، لم يطلع عليها ، ينكرها من يظن ، أن لا وجود إلا لما شاهده ، كما ينكر طائفة ، السحر ، والنارنجات ، والطلسمات ، والمعجزات ، والكرامات وهي ثابتة - بالاتفاق - بأسباب غريبة ، لا يطلع عليها .

(١) في الأصل «أوسي» .

(٢) سبق قوله إن الترق في هذه الأطوار يمكن أن يكون بغير سبب ، ويمكن أن يكون بسبب ، ولم يحتاج أن يتكلم عن الأول وهو كونه بغير سبب إذ ما سبق له في المسألة الطبيعية مغن عن ذكر شيء هنا ، بي الثاني وهو كونه بسبب وهو ما يريد أن يتكلم عنه هنا بقوله «وأما الثاني» .

بل لو لم ير إنسان المغناطيس ، وجدْ به للحديد ، وبحكى له ذلك ، لاستنكره ، وقال : لا يتصور جذب الحديد ، إلا بجنيط يشد عليه ، ويجدب ، فإنه المشاهد في الجذب ؛ حتى إذا شاهده تعجب منه ، وعلم أن علمه قاصر ، عن الإحاطة بعجائب القدرة .

وكذلك الملاحدة المنكرون^(١) للبعث والنشور ، إذا بعثوا من القبور ، ورأوا عجائب صنع الله تعالى ، فيهم^(٢) ، ندموا ندامة لا تنفعهم ، ويتحسرون على جحودهم ، تحسراً لا يغيبهم ، ويقال ، لهم : « هذا الذي كنتم به تكذبون » كالذى يكذب بالخواص والأشياء الغريبة .

بل لو خلق إنسان عاقلا ابتداء ، وقيل له : إن هذه النطفة القدرة ، المتشابهة الأجزاء ، تنقسم أجزاؤها المتشابهة ، في رحم آدمية ، إلى أعضاء مختلفة ، لحمية ، وعصبية ، وعظمية ، وعرقية ، وغضروفية ، وشحامية ، فيكون منها العين ، على سبع طبقات مختلفة في المزاج ؛ واللسان^{*} ، والأسنان^{*} ، على تفاوتها ، في الرخاوة والصلابة ، مع تجاورهما ، وهلم جرا ، إلى البدائع التي في الفطرة – لكن إنكاره أشد من إنكار الملاحدة ، حيث قالوا : « أئنَا عظاماً نخرة ... الآية » .

فليس يتفكر المنكر للبعث ، أنه من أين عرف انحصر أسباب الوجود ، فيما شاهده ، ولم يبعد أن يكون في إحياء الأبدان ، منهاج غير ما شاهده ، وقد ورد في بعض الأخبار : أنه يغمر الأرض في وقت البعث ، مطر ، قطراته تشبه النطف ، وتحتلي بالتراب ، فأى بعد في أن يكون في الأسباب الإلهية ، أمر يشبه ذلك ، ونحن لا نطلع عليه ، ويقتضي ذلك انبعاث الأجساد ، واستعدادها لقبول النفوس المحسورة ، وهل لهذا الإنكار مستند ، إلا الاستبعاد المجرد .

(١) في الأصل « المنكرة » .

(٢) في الأصل « فيه » .

فَإِنْ قَبِيلَ : الْفَعْلُ الإِلَهِيُّ لَهُ مُجْرِيٌ وَاحِدٌ مُضْرِوبٌ ، لَا يَتَغَيِّرُ ، وَلَذِكْرِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : [وَمَا أَمْرَنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلْمَحَ الْبَصَرِ] وَقَالَ تَعَالَى : [وَلَنْ تَجِدَ لِسَنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا] ، وَهَذِهِ الْأَسْبَابُ الَّتِي تَوَهِّمُ إِمْكَانَهَا ، إِنْ كَانَتْ ، فَيُبَيَّنُ أَنَّ تَطْرُدَ أَيْضًا ، وَتَتَكَرِّرُ إِلَى غَيْرِ نَهَايَةٍ ، وَأَنْ يَبْقَى هَذَا النَّظَامُ الْمُوْجُودُ فِي الْعَالَمِ ، مِنَ التَّوْلِيدِ وَالتَّوَالِدِ ، إِلَى غَيْرِ نَهَايَةٍ .

وَبَعْدِ الاعْتَرَافِ ، بِالْتَّكَرِّرِ وَالدُّورِ ، فَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَخْتَلِفَ مَهَاجُ الْأَمْوَارِ ، فِي كُلِّ أَلْفِ أَلْفِ سَنَةٍ مَثَلًا ، وَلَكِنْ يَكُونُ ذَلِكَ التَّبَدِيلُ أَيْضًا دَائِمًا أَبَدًا ، عَلَى سَنَنِ وَاحِدٍ ، فَإِنْ سَنَةُ اللَّهِ تَعَالَى ، لَا تَبَدِيلٌ فِيهَا .

وَهَذَا إِنَّمَا كَانَ ، لِأَنَّ الْفَعْلَ الإِلَهِيَّ ، يَصْدِرُ عَلَى الْمَشِيَّةِ الإِلَهِيَّةِ ، وَالْمَشِيَّةِ الإِلَهِيَّةِ ، لَيْسَ مُتَعَدِّدَةً^(١) الْجَهَةُ ، حَتَّى يَخْتَلِفَ نَظَامُهَا ، بِالْخَلْفَ جَهَاهَا ، فَيَكُونُ الصَّادِرُ مِنْهَا ، كَيْفَمَا كَانَ ، مُنْتَظَمًا اِنْتَظَامًا ، يَجْمِعُ الْأُولَى وَالآخِرَ ، عَلَى نَسْقٍ وَاحِدٍ ، كَمَا تَرَاهُ فِي سَائِرِ الْأَسْبَابِ وَالْمُسَبِّبَاتِ .

فَإِنْ جَوَزَمْ اسْتِمْرَارُ التَّوَالِدِ وَالتَّنَاسُلِ ، بِالطَّرِيقِ الْمَشَاهِدِ الْآنِ ، أَوْ عُوْدَ الْمَهَاجِ ، وَلَوْ بَعْدَ زَمَانٍ طَوِيلٍ ، عَلَى سَبِيلِ التَّكَرِّرِ وَالدُّوَامِ ، فَقَدْ رَفَعَمْ الْقِيَامَةَ وَالْآخِرَةَ ، وَمَا دَلَّ عَلَيْهِ ظَواهِرُ الشَّرْعِ ، إِذْ يَلْزَمُ عَلَيْهِ أَنْ يَكُونُ ، قَدْ تَقْدِيمَ عَلَى وَجْهِنَا هَذَا ، الْبَعْثُ ، كَرَاتٌ ، وَسَيَعُودُ كَرَاتٌ ، وَهَكُذا عَلَى التَّرْتِيبِ .

وَإِنْ قَلَمْ إِنَّ السَّنَةَ الإِلَهِيَّةَ بِالْكَلِيلِيةِ ، تَتَبَدِّلُ إِلَى جَنْسٍ آخَرَ ، وَلَا تَعُودُ قَطْ هَذِهِ السَّنَةَ ، وَتَنْقَسِمُ مَدَةُ هَذَا إِمْكَانٍ ، إِلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ :

قَسْمٌ قَبْلَ خَلْقِ الْعَالَمِ ، إِذْ كَانَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَا عَالَمٌ .

وَقَسْمٌ بَعْدَ خَلْقِهِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ .

وَقَسْمٌ بِالْاِخْتِتَامِ ، وَهُوَ الْمَهَاجُ الْبَعْثِيُّ .

بَطْلُ الْاِتْسَاقِ وَالْاِنْتَظَامِ ، وَحَصْلُ التَّبَدِيلِ لِسَنَةِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَهُوَ مَحَالٌ ، فَإِنْ

(١) فِي الْأَصْلِ «مَتَعِيَّة» .

هذا إنما يمكن بمشيئة مختلفة ، باختلاف الأحوال ، أما المشيئة الأزلية ، فلها مجرى واحد مضرورب ، لا تتبدل عنه ، لأن الفعل مضاد للمشيئة ، والمشيئة على سنن واحد لا تختلف بالإضافة إلى الأزمان .

وزعموا ^(١) أن هذا لا ينافق قولنا : إن الله تعالى قادر على كل شيء ، فإذا نقول : إن الله تعالى قادر على البعث والنشور ، وجميع الأمور الممكنة ، على معنى ^(٢) أنه لو شاء ، لفعل ، وليس من شرط صدق قولنا هذا ، أن يشاء ولا ^(٣) أن يفعل ، وهذا كما أنا نقول : إن فلاناً قادر على أن يجز رقبة نفسه ، ويبعد بطن نفسه ، ويصدق ذلك ، على معنى أنه لو شاء لفعل ، ولكننا نعلم أنه لا يشاء ولا يفعل ، وقولنا : لا يشاء ، ولا يفعل ، لا ينافق قولنا : إنه قادر ، بمعنى أنه لو شاء لفعل ، فإن الحميليات لا تناقض الشرطيات ، كما ذكر في المنطق ، إذ قولنا : لو شاء لفعل ، شرطى موجب ، وقولنا : ما شاء ، وما فعل ، حميليات سالبان ، والسالبة الحميلية ، لا تناقض الموجبة الشرطية .

فإذن الدليل ، الذى دلنا على أن مشيئته أزلية ، وليس متغيرة ، يدلنا على أن مجرى الأمر الإلهى ، لا يكون إلا على انتظام واتساق بالتكرر والعود ، وإن اختلف في آحاد الأوقات ، فيكون اختلافه أيضاً على انتظام واتساق ، بالتكرر والعود ، وأما غير هذا ، فلا يمكن .

وابحوار ، أن هذا استمداد من مسألة قدم العالم ، وأن المشيئة قديمة ، فليكن العالم قديماً ، وقد أبطلنا ذلك وبيننا أنه لا يبعد في العقل ، وضع ثلاثة أقسام ، وهى :

(١) يعني الفلسفه .

(٢) هذا التصوير لمعنى القدرة على لسان الفلسفه موجود بالنص في كتب المتكلمين ، انظر بحث القدرة في كتاب المواقف .

(٣) « لا » مؤكدة للنبي السابق ولو حنفت لكان أوضح .

أن يكون الله تعالى موجوداً ، ولا عالم .

ثم يخلق العالم ، على النظام المشاهد .

ثم يستأنف نظاماً ثانياً ، وهو الموعود في الجنة .

ثم يعدم الكل ، حتى لا يبقى إلا الله تعالى ، وهو ممكن ، لو لأن الشرع قد ورد ، بأن الثواب والعقاب ، والجنة والنار ، لا آخر لها .

وهذه المسألة كيما دارت تبني على مسائلتين :

إحداهما : حدوث العالم ، وجواز حصول حادث من قديم .

والثانية : خرق العادات ، بخلق المسببات ، دون الأسباب ، أو إحداث أسباب ، على منهج آخر غير معتاد ، وقد فرغنا من المسألتين جمِيعاً ، والله أعلم .

خاتمة

فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بتفكييرهم ،
ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ !
قلنا : تكفيرونهم ، لا بد منه ، في ثلاثة مسائل :
إحداها : مسألة قدم (١) العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .

(١) هذه مسألة عويصة ، حارت فيها العقول ، وتبللت الأفكار ، يدل على ذلك قول « جالينوس » :
[لا أدرى ، العالم قديم أم حديث ؟ !] ، وتعليق « الإمام الرازى » عليه بقوله : [وهذا
دليل على أن « جالينوس » كان منصفاً ، طالباً للحق ، فإن الكلام في هذه المسألة ، قد يقع من
العسر والصعوبة إلى حيث تض محل أكثر العقول فيه] .
وإذا رحنا نستفي الفرزالي نفسه ، عن اضطراب العلماء وزلزلة أفكارهم في أمثال هذه المواقن
وتجدهما يقول :
[ولا ينبغي أن يكفر بعض النظار ببعضاً ، بأن يراه غالطاً فيما يعتقد به برهانياً ، فإن ذلك ليس
أمراً هيناً ، سهل المدرك] .
على أن بعض العلماء المشهود لهم برسوخ القدم في علوم الشريعة ، يروى عنه القول بشيء من
ذلك ، قال « الدواف » في شرح « العصدية » .
[وقد قال بالقدم الجنسي - بأن يكون فرد من أفراد العالم ، لا يزال على سبيل التماقث موجوداً -
بعض الحدثين المتأخرین ، وقد رأیت في بعض تصانیف « ابن تیمیة » القول به في العرش] .
وقد علق « الشيخ محمد عبده » على هذا بقوله :
[أى قال بقدم العالم بالجنس ، أى أنه لا يزال فرد من أفراد العالم موجوداً ، وما من جزء من
أجزاء الزمان ، إلا وقد كان فيه حادث ، إلى غير النهاية ، بعض الحدثين ، الآخرين بظاهر
الأحاديث ، لما أنهم قد رأوا فيها ما يدل على ذلك ، وبه قال « ابن تیمیة » على ما نقل عنه الشارح ،
وذلك أن « ابن تیمیة » كان من الحنابلة ، الآخرين بظواهر الآيات والأحاديث ، القائلين بأن الله
استوى على العرش جلوساً ، فلما أورد عليه ، أنه يلزم أن يكون العرش أليساً ، لما أن الله ألى ،
وأليه العرش خلاف منهبه ، قال : إنه قديم بال النوع أى أن الله لا يزال ي عدم عرشاً ويحدث آخر من
الأزل إلى الأبد حتى يكون له الاستواء أولاً وأبداً] .

والثانية فوهم : إن الله تعالى ، لا يحيط علمًا بالجزئيات^(١) الحادثة ، من الأشخاص .

والثالثة : إنكارهم^(٢) بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث ، لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب^(٣) .

بل إن بعض العلماء الذين يعتبرون من أركان نهضة علم الكلام ، قد جوز القول بقدم العالم .

ولم ير فيه خطراً على العقيدة ، ذلك هو « المول الحيالي » ، و « عبد الحكم السياكوق » ، إذ يقرر « سعد الدين التفتازاني » شارح « العقائد النفسية » [] :

[] أن القديم ينافي العدم ، لأن القديم إن كان واجباً لذاته ، ظاهر ، وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب ، إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار ، يكون حادثاً بالضرورة . . . إلخ [] .

فلا يرضى « الحيالي » عن قول « السعد » :

[] الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار ، يكون حادثاً []

ويجوز أن يكون الشيء صادرأً بالقصد والاختيار ، ومع ذلك يكون قدماً . وهذا نصه :

[] واعتراض عليه ، بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل ، على الإيجاد ، كتقدم الإيجاد على الوجود ، في أنه بحسب الذات لا الزمان فيكون مقارناً للوجود زماناً [] .

ومتي جاز مقارنة القصد للإيجاد زماناً ، والإيجاد مقارن للوجود زماناً أيضاً ، كان القصد مقارناً للوجود زماناً .

ففي كأن القصد قدماً – وهذا ما لا استحالة فيه – كأن الوجود قدماً .

ويعلق « عبد الحكم » على وجهة نظر « الحيالي » فيصورها تصويراً واضحاً ولا يعقب عليها بنقد ، مما يدل على رضاه عنها .

وما دام خوف المتكلمين من القول بعدم العالم ، راجعاً إلى ما يؤدى إليه ، من لزوم أن يكون الباري فاعلاً بالإيجاب ، وقد كان هذا هو المور الذي يدور عليه خلاف الفرزالي للفلاسفة ، وما دام يمكن تفادى هذا اللازم ، فلا ضير إذن في القول بقدم العالم ، إن صح دليله .

وشبيه بموقف « الحيالي » من هذه المسألة ، موقف « توماس الإكويني ١٢٢٥ - ١٢٧٤ » حيث يقول :

[] الإرادة الحرة ، لا يمكن الفحص عنها بالنظر الصرفي ، فقد يكون الله خلق العالم منذ القدم ، وقد يكون خلقه في الزمان ، ولا يمكن إثبات أحد الطرفين بالبرهان [] .

(١) قد سبق في هامش سابق – في مسألة علم الله بالجزئيات – أن هذا الرأي فهم خاص في عبارة الفلسفة ، وأن العبارة محتملة لسواء ، فلا يصح إذن القطع بكفرهم .

(٢) قد سبق في تعليقنا على هذه المسألة أن هذا فهم خاص في عبارتهم ، إذ أن في عبارتهم تصريح ببعث الأجساد ، فلا يصح أيضاً القطع بكفرهم .

(٣) كيف يتصور تكذيب الأنبياء بالنسبة لهذه المسائل الثلاث ! ! ! أما مسألة قدم العالم ، فالفلسفه لا يكتنون بها نصوص الأنبياء ، وإنما ينزلون هذه النصوص « كخلق والفعل » على

الأنبياء - صلوات الله عليهم وسلامه - وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة ، تمثيلاً لجمahir الخلق وتفهيمها ، وهذا هو الكفر الصراح ، الذي لم يعتقد أحد من فرق المسلمين^(١) .

فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث ، من تصرفهم في الصفات الإلهية ، واعتقاد التوحيد فيها ، فذهبهم قريب من مذهب المعتزلة ، ومذهبهم في تلاميذ الأسباب الطبيعية ، هو الذى صرخ به المعتزلة ، فى التولد ، وكذلك جميع ما نقلناه عنهم ، قد نطق به فريق من فرق الإسلام إلا هذه الأصول الثلاثة .

فَنِيَّ تَكْفِيرُ أَهْلِ الْبَدْعِ مِنْ فَرْقِ الْإِسْلَامِ، يَكْفِرُهُمْ أَيْضًاً بِهَا، وَمَنْ يَتَوَقَّفُ عَنِ التَّكْفِيرِ، يَقْتَصِرُ عَلَى تَكْفِيرِهِمْ بِهَذِهِ الْمَسَائِلِ الْثَّلَاثَ.

وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض ، في تكبير (٢) أهل البدع ، وما يصع

المعنى الذى هدأهم إليه تفكيرهم ، وهذا شىء والتكذيب شىء آخر . وأما المسألتان الأخريان ، فلما فىهما تكذيب ولا تأويل .

(١) لو عاشر الغزالى حتى عاصر «الخيالى» و «ابن تيمية» لوجود من يعتقده أو على الأقل يجوز اعتقاده.

(٢) غريب من الغزال هذا التوقف ، وهو مظهر له يجعلنا لا نشك في أنه متزمن ، متشدد ، وأية شدة أبلغ من أن يذهب في هذه العبارات منهباً ، يوهم أن خلافة الأشاعرة ، في مسألة من المسائل ، مهما هان أمرها ، ولو كانت القول ، بعدم زيادة الصفات على الذات ، كفر ، يستوجب غضب الحيار ، والخلود الدائم في النار .

ولكننا نعرف الغزالى فى مقلهير آخر غير هذا المظهر ، نعرف الغزالى الذى يحتاط جد الاحتياط فى مسألة الكفر والإيمان ، حتى ليزجر الناس ، عن أن يضعوا كلمة الكفر على أطراف شفاههم . يبلغونها بغير حساب ، ويرمون بها الناس ، لا إسقافاً لحق ، ولكن جرياً وراء الهوى والغرض ، وذلك حيث يقول :

[من كفر مسلماً فقد كفر].

ونعرف الفزالي سهلاً ، يواخى بين النظار ، ولا يريد لهم أن يرى بعضهم بعضاً بالكفر لأنهم لا يختلفون إلا في مسائل دقيقة ، ليس إدراك الحق فيها سهلاً . ولا هيئناً ، فلا يتبيني أن ينق واحد منهم برأيه ، الوثق الذي يجعله يعتقد أن رأيه هو الحق الصراح ، ورأى خالقه هو الكفر المبين ، وذلك حيث يقول في فصلها التالية :

منه وما لا يصح ، كى لا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب ، والله تعالى الموفق للصواب .

[هناك مقامان :

أحدهما ، مقام عوام الخلق ، والحق فيه الاتباع ، والكتف عن تفسير الفواهر رأساً ، والخذار عن إبداء التصريح ، بتأويل لم تصرح به الصحابة ... الخ .

المقام الثاني ، بين النظار ، الذين اضطربت عقائدهم ، المأورة المروية ، فينبغي أن يكون بعثهم بقدر الضرورة ، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع .

ولا ينبغي أن يكفر بعضهم بعضاً لأن يراه غالطاً ، فيما يعتقد برهانياً ، فإن ذلك ليس أمراً هيناً سهل المدرك] .

• • *

ونعرف الفزالي يضع للإيمان معايير ومقاييس ، يتبع فيها جد التوسع ، حتى لا يكاد يخرج عن دائرة الرحمة المسيحية ، إلا شواد الشواد ، من أوائل المكابرین المعاذين ، أو الزاعمين أن الرسل مصلحون اجتماعيون ، كثیرهم من الزعماء ، لم يؤيدوا من الساه ، ولم يؤذدوا من رب السالمن ، وذلك حيث يقول في فصل التفرقة أيضاً :

[لئك تشتبئ أن تعرف حد الكفر ، ... وإن أعطيك علامه صحيحة ، تطردها وتعكسها ، لتشخدها مطبع نظرك ، وترعوي بسيبها عن تكثير الفرق ، وتطويل اللسان في أهل الإسلام ، وإن اختللت طرقوهم ، ما داموا متمسكين يقول لا إله إلا الله ، محمد رسول الله ، صادقين بها ، غير متفاقفين لها ، فأقول : الكفر هو تكذيب الرسول - عليه الصلاة والسلام - في شيء مما جاء به ، والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به .

واعلم أن هذا الذي ذكرناه ، مع ظهوره ، تحته غور ، بل تحته كل الغور ، لأن كل فرق ، تكفر بمخالفتها ، وتنسب إلى تكذيب الرسول - عليه الصلاة والسلام - فالختيل يكذب الأشعرى ، زاعماً أنه كذب الرسول في إثبات « الموق » لله تعالى ، وفي الاستواء على العرش ، والأشعرى يكفره ، زاعماً أنه مشبه وكذب الرسول ، في أنه ليس كتمله شيء ، والأشعرى يكذب المعتزل ، زاعماً أنه كذب الرسول ، في جواز رؤية الله تعالى ، وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له ، والمعتزل يكفر الأشعرى ، زاعماً أن إثبات الصفات ، تكثير للقسماء ، وتکذيب للرسول في التوحيد .

ولا ينجيك من هذه الورطة ، إلا أن تعرف حد « التكذيب » و « الصديق » وحقيقةهما ، فينكشف لك غلو هذه الفرق ، وإسرافها في تكثير بعضها بعضاً .

قالوا : التصديق إنما ينطوي إلى الخبر ، بل إلى الخبر ، وحقيقة الاعتراف ، بوجود ما أخبر الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن وجوده ، إلا أن للوجود خس مرات ، ولأجل النقلة عنها ، نسبت كل فرق مخالفها إلى التكذيب .

فإن الوجود ، ذاتي ، وحسى ، وخيال ، وعلقى ، وشبي ، فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول

- عليه الصلاة والسلام - عن وجوده ، بوجه من هذه الوجوه الخمسة ، فليس بمكذب على الإطلاق .
أما الوجود الناتي فهو الوجود الحقيقى الثابت خارج الحس والعقل .
وأما الوجود الحسى ، فهو ما يتمثل في القوة الباقرة من العين ما لا يوجد له خارج العين ،
وذلك كما يشاهد ثالثاً . . . إلخ .

وأما الوجود الخيالى ، فهو صورة هذه المحسومات إذا غابت عن حسك . . . إلخ .
وأما الوجود العقلى فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى ، فيتلقى العقل مجرد معناه ، دون
أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج ، كالميد مثلاً ، فإنها صورة محسومة ومتخيلة ،
ولما معنى هو حقيقتها وهو القدرة على البطش ، والقدرة على البطش ، هي اليد العقلية . . . إلخ .
وأما الوجود الشبئى ، فهو لا يكون نفس الشيء موجوداً ، لا بصورته ، ولا بحقيقة ، لا في
الخارج ، ولا في الحس ، ولا في خيال ، ولا في العقل ، ولكن يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه ،
في خاصة من خواصه ، وصفة من صفاتاته . . . إلخ] .

ولا أحب أن أطيل باستيفاء هذه الأقسام وشرحها فإنه يطول ، بل ربما جر إلى نقل الكتاب
برمته ، فارجع إليه ، فهو صغير وجيز .

* * *

أرأيت إلى هذه الأقسام الخمسة ، وإلى اتساع مداها ، وإلى حكمه الصريح بأن من يثبت الوجود
لشيء مما أخبر الرسول بوجوده ، على نحو من هذه الأنحاء الخمسة يكون مصدقاً .
أرأيت إلى هذه المسائل التي كفر بها الغزالي الفلسفية في كتابه «الهافت» ؟ وإلى المسائل التي
أوهم أنهم ربما يكفرون أيضاً بها ؟ إن آرآم حوطا لا يمكن أن تخرج عن هذه الدائرة الفسيحة
بحال من الأحوال ، إذ من أول التصوص ، وحاول التوفيق بين النص والعقل ، لا يخرج صنيعه
عن هذه المراتب بحال ، وفي هذه الحدود صنيع الفلسفة .

* * *

هذا هو الغزالي في كتابه «الهافت» متزمت مشددة إلى أبعد حدود الشدد والتزمت ، وهذا هو
الغزالى في كتاب «فيصل التفرق بين الإسلام والزنادقة» سمح سهل إلى أبعد حدود السمه والسماحة ،
فلا بد أن يكون الغزالى في كتابه «الهافت» غيره في كتبه الأخرى ، وهذا ما شرحناه وأفياً ، أول
الكتاب وفي كتابنا «الحقيقة في نظر الغزالى» .

* * *

(وبعد) فلقد قصدت في هذا العمل ، إلى هدف معين ، أسأل الله أن تكون قد اهتدت إليه ،
او قاربت ؛ وأن أكون قد أدركت الكمال فيه ، او شارت ، وهو يتلخص فيما يلي :
(١) التعريف بالغازالى ، تعرضاً صحيحاً ، يساعد على فهم اتجاهاته الفكرية ، بعد أن ظلل
ـ فيما قرأت عنه - مجهولاً ، من هذه الناحية ، طوال حقب صحيحة .

(ب) ويتبين ذلك التعريف بكتبه ، وتحديد قيمتها العلمية لا من جهة نظرنا نحن ، ولكن من وجهة نظره هو ، لمعرفة ما يمكن أن يتخذ منها مصدراً لتصوير أفكاره ، وأرائه ، ومعتقداته ، وما لا يمكن أن يكون كذلك .

خصوصاً ، كتاب «الهافت» الذي ظل آماداً طويلاً . يستعمله الناس ويستهونه ، في تصوير آراء الغزالي وأفكاره ، وهو في ذلك واهون .

وقد استطعنا بحمد الله - مختصين بأراء يشد أزرها الدليل - أن نصحح هذه الأخطاء ، وأن نضع الأمر في نصابه .

(ج) تنظيم «كتاب الهافت» حتى يتيسر للقارئ فهمه ، والانتفاع به .

(١) بتقديمه ، وتقديره ، بدل أن تنساب كلماته بعضها وراء بعض ، فلا يعرف القارئ أين ينتهي ، ولا أين يبتدىء ، فتتدخل معانٍ بالجمل بعضها في بعض ، مما يجعل فهمها عسيراً ، بل مستحيلاً . فالآن ، وفي طبعتنا هذه ، يعرف القارئ مبدأ الفقر ونهايتها ، ومبدأ البحث ونهايته ، وأوائل الجمل وأواخرها .

ولم يسبقنا إلى هذا العمل أحد ، حتى أصبح الطبعات الموجودة ، برغم محاولات بذلت في ذلك ، لم تصل المدى الذي بلغناه .

(٢) والتعليق عليه :

إما بشرح غامض ، وحل مغلق .

وإما ب النقد ، يقتضي الإنصاف تسجيله ، والتنبيه عليه .

وإما بإثبات نص للفلاسفة ، ذري من الضروري إطلاع القارئ عليه ، ليقارن بين ما يقوله الغزالي ، وبين ما يقاوله عن أنفسهم ، ليوافق الغزالي أو يخالفه ، عن بيته ، حين يتعرض الغزالي لهذا النص ، بالشرح ، والنقد ، والتعليق .

وإما بتصحيح النص عن أحد طريقين :

الطريق الأول : أن اختار النص الصحيح ، من بين الأصول المتعددة ، التي احتفظ لنا بها التاريخ - إن وجد من بينها نص صحيح - ، وإن وجد نصان صحيحان ، أثبت أحدهما في الصلب واحتفظت بالأخر في المأمش .

عملية الاختيار هذه ، عملية عقلية صرفة ، أساسها فهم الفكرة ، التي يتحدث عنها الغزالي ، فهياً صحيحاً ، سواء كانت حكاية عن الفلسفة ، أو تعليقاً ونقداً ، ثم اختيار العبارة ، التي تؤدي هذا المعنى ، من بين العبارات الواردة .

ولم أثأ ، أن أحافظ في المأمش ، بكل الفوارق ، وأدع القارئ يختار ، فإن هذه عملية لا تزيد عن أنها جمع للنسخ المتعددة ، في مجلد واحد ، ثم فيها إيهاق للقارئ ، بتقليل بصره ،

• • • • • • •

وبصيرته ، بين الاماش والصلب ، جرياً وراء الأرقام . وفضلاً عن ذلك ، ذلیس فيها كثیر ففع
العلم ، سوي حفظ الأصول ، خشية أن تتدلى بعضها يد المفاهيم . لأنها تفترض في كل قارئ ،
القدرة على أن يقارن النصوص ، ويستخلص أحاجها ، وهل كل القراء كذلك ؟ ! وإن فرض ،
فهل لدى جميعهم الوقت الكافى لذلك ؟ ! وإن فرض ، فافائدة المتخصص في جانب ، من جوانب
المعرفة ، حين يبرز فيه ، ويكون ذا أهلية خاصة ، وكفاية ممتازة ، إن لم يوفر على جمهور القارئين
 شيئاً من هذا العناء ، بل كل هذا العناء ، حتى ينتفع الناس ببعضهم ، بجهود بعض ، بدل أن يبدأ
الكل بحثه ، من حيث ابتدأ الآخرون .

وأنهزها فرصة مناسبة ، لأعترف بما يسرته لي ، هوماش « طبعة بيروت » من تقديم بعض الأصول ،
الى لم يتيسر لي الاطلاع عليها ، إلا عن طريقها .

الطريق الثاني : أن أدع النصوص كلها ، جانباً ، حين لا أجد واحداً منها ، يستطيع أن يؤدي
المفهوى ، الذى أرى أن المقام يحتمه ويقتضيه ، فأدخل عبارة من عندي ، وأنبه القارئ إلى ذلك ، وإلى
أن الأصل الوارد ، شيء آخر سواها .

(٣) ووضع فهرس له ، لا أقتصر فيه ، على دلالة القارئ ، على الموضوعات الرئيسية فحسب
إذ ربما تعرض على سبيل الاستطراد أو غيره ، ضمن هذه المسائل الرئيسية ، موضوعات أخرى ، قد
يظن أنها لم تذكر فيها ، وقد يكون الباحث بحاجة إليها وحدها ، فلم أشاً أن أدعه يتبيه ، ويفضل ،
ويقلب الكتاب كله ، ظهراً لبطن ، بل دلاته عليها ، بأن جعلت لها في الفهرس ، شأنها ومكانتها .

وأسأل الله التوفيق ، والحمد لله أولاً ، وأخراً .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

فهرس الكتاب

١ - مقدمة الطبعة الثالثة

صفحة

٧	العلم صورة من الوجود
٧	بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي من الصلات بمقدار ما بين العالم والإله من الصلات
٧	ابن سينا يجعل من العلم الطبيعي والعلم الإلهي وحدة متكاملة في كتابه الإشارات
٨	تأثير حركة تقدم العلم الطبيعي في العلم الإلهي
٩	هل المادة لا توجد من لا شيء؟ ولا تصير إلى لا شيء؟ وهل هذان الحكمان - إن صحا - بديهيان؟
٩	مناقشة دعوى البداهة
٩	إذا كانت المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم ، فهل يكون وجودها وعدمها ممكنين؟ أم تصبح واجبة الوجود بذاتها؟
١٢	دعوى البداهة الحكم بأن المادة لا تنشأ من عدم ، وببداهة الحكم بأنها لا تصير إلى عدم ، اسْتَهانة بشأن هاتين المسألتين ، وإغراء للعقل بالكسل عن فحصهما فحصاً يفضي إلى التأكيد من حقيقة الأمر فيما
١٣	تكامل علم الطبيعة ، وعلم ما بعد الطبيعة ، كل منها بالآخر
١٣	ومن أمثلة ذلك موقف الغزالى من جالينوس : فقد ذهب جالينوس إلى أبديية العالم ، واستدل على ذلك بأن كر العدالة ومر العشى ، لم يستطعوا أن ينالا من الشمس أى نيل

صفحة

اعتراض الغزالى على جالينوس :

أولاً : بأنه إذا كان من الجديدين لم يستطيعوا أن ينالا من الشمس
فليست كل وسائل الإناء منحصرة في مر الجديدين . . .

وثانياً : بأن دعوى جالينوس أن مر الجديدين لم يستطيعوا أن ينالا من
الشمس ، وأنها كانت في عهده وستظل فيها بعد عهده على نفس
الحال التي كانت عليها منذ وجدت ، لا تقوم على أساس علمي
صحيح

اعتراض الغزالى الأول يقوم على أساس من احترام العقل الإنساني
الذى تأبى التجربة إلا أن تحبسه في حدودها الضيقة . . .
واعتراضه الثانى احترام للعلم ، وبعد به عن أن يقام على أساس واهية
ضعيفة

المستكشفات الحديثة ، والأحداث الكونية ، يتضادان على نفي الزعم
بأن الشمس الآن على نفس الحال التي كانت عليها منذ وجدت .
أفق العقل والعقلين ، أوسع مجالا ، من أفق التجربة والتجريبيين .

٢ - مقدمة الطبعة الثانية

صفحة

- هل كتاب التهافت الذى يحاول هدم الفلسفة ، وانتزاع ثقة الناس
في الفلسفة ، كتاب فلسفة؟
معنى الفلسفة الإسلامية
الغزالى عول على العقل ، في هدمه لأفكار الفلسفة ، مثل ما عول
الفلسفة على العقل في إقامة أفكارهم
أمثلة من تفكير كل من ابن سينا والغزالى ، يتضح منها مبلغ تعوييلهما
معاً على العقل
مسلسل الغزالى في كتابه «التهافت» قائم في معظمها على التشكيك والنقد
منزلة الشك والنقد من الفلسفة
غاية كتابة التهافت انتزاع الثقة من الفلسفة الإلحاديين الذين يركبون
رؤوسهم ولا يلوون على شئ عسوى عقوتهم القاصرة . ووسيلته بحث
في طاقة العقل وتحديد مدى قدرته
محاولة إنكار الميتافيزيقا تفلسف ميتافيزيكي في نظر أرسطو
يرى أرسطو أن هدم الفلسفة عمل فلسفى
على هذا الأساس الأرسطي يكون الغزالى قد تفلسف وهو يهدى الفلسفة
فالتهافت إن لم يكن فلسفى الغاية ، فهو فلسفى الموضوع

* * *

- هل الغزالى أمين في تصوير أفكار خصوصه التي يعرضها توطئة للرد عليهما؟
في دائرة اختباراتي المحدودة ، أستطيع أن أقرر أن الغزالى عرض
أفكار خصوصه عرضاً موافقاً لوجهة نظر خصوصه

* * *

صفحة

- ٢٦ صدى أفكار الغزالى ، فى فلسفة المحدثين
 ٣٦ اهتمام الغزالى بالأساس الذى تقام عليه المعرفة .
 ٣٧ تحديد العلم من وجهة نظر الغزالى .

جهود الغزالى في سبيل :

- ١ - وضع منهاج للمعرفة ٢ - وضع حد دقيق للعلم . . .
 ٣ - إظهار استحالة الوثق بالعقل في المسائل الإلهية ، عن طريق العقل نفسه . . . ٤ - ضرب أمثلة جديرة بالاعتبار لبيان إمكان خطأ العقل في أحکامه ، ثم لبيان إمكان خطأ الحواس . . . ٥ - إرجاع أساس المعرفة إلى الإلهام لا إلى العقل
- ٣٧

* * *

- ٤٠ شك ديكارت في العقل ، وشبهه بالغزالى في ذلك .
 ٤١ شك بتراندرسل في العقل وشبهه بالغزالى .
 ٤١ شك هاملتون في العقل وشبهه بالغزالى في ذلك .
 ٤٢ منزلة الوحي عند ديكارت ، وشبهه بالغزالى في ذلك .
 ٤٣ اتفاق الغزالى مع أرباب الوضعية الحديثة في الإيمان بالعلوم الصورية واعتبارها يقينية .
 ٤٤ اتفاق الغزالى مع أرباب الوضعية الحديثة في اعتبار التجربة مصدراً لمعرفة غير يقينية ، بل ترجيحية .
 ٤٤ المعرفة الميتافيزيكية ، لا تعرف بطريقه يقينية وتفصيلية إلا من طريق الوحي ، عند الغزالى .

* * *

٣ - مقدمة الطبعة الأولى

صفحة

	صورة جديدة يظهر فيها الغزال ، وصورة جديدة يظهر فيها كتاب
٤٧	الهافت
٤٩	مولد الغزال وبيته الاجتماعية والعلمية
٤٩	الحياة العلمية لإيان نشأة الغزال
٥٠	رد الفعل الذي أحدثه الحياة العلمية في نفس الغزال
٥١	تورط الباحثين في تحديده الظروف التي أحاطت بالغزال ، وسببت له أزمة الشك
٥١	الشك لعب مع الغزال دورين هامين ؛ دور كان خفيفاً ، ودور كان عنيفاً
٥١	أما الدور الأول فيلخص في أن الغزال أمام تباين الفرق ، أراد أن يعرف أيها هي الحقيقة ، وأيتها هي المطلة
٥٢	تسرب الشك إلى الأداة التي يستعملها في الحكم لفرقة على أخرى . .
٥٤	أما الدور الثاني فيلخص في أن الغزال شك في العقل والحواس . .
٥٤	عودة الوثوق بالعقل إلى الغزال
	انحصر الفرق الطالبة للحق - في عهد الغزال - في أربع :
	١ - فرقة المتكلمين . . . ٢ - فرقة الباطنية . . . ٣ - فرقة
٥٥	الفلاسفة . . . ٤ - فرقة الصوفية
	عودة الغزال إلى مقتضيات شكه الأول ، وامتحانه هذه الفرق في صورة العقل الذي وثق به ، ليعرف أيها على حق

صفحة

- لم يجد الغزالى ضالته المنشودة ، في علم الكلام ، ورأه غير واف
٥٥ بمقصوده
- كذلك لم يجد الغزالى ضالته في الفلسفة ، ورأها غير جديرة بما يمنحها
٥٦ الناس من ثقة..
- وأيضاً لم يجد الغزالى ضالته عند الباطنية ، ورأهم غارقين في حيرة
٥٧ وأخيراً . . . وجد الغزالى ما كان يفتش عنه ، في نهاية مطافه ، وجده
٥٨ عند المتصوفة . . . وجد اليقين المنشود
- ٥٩ شرح طريق المتصوفة
- كان الغزالى يؤلف قبل أن يهتدى إلى اليقين ، وظل يؤلف بعد أن
٦٠ اهتدى إلى اليقين ، فن الواجب التفريق بين كل من هذه المؤلفات
لا ينبغي اعتبار مؤلفات الغزالى في فترة الاهتداء بمثابة واحدة ؛ لأن
للغزالى رأياً في التعليم والإرشاد يجعله يرى أن من حق المعلم أن
٦١ يتكلم بألوان ثلاثة ، حسب اختلاف المناسبات ومقامات القول

تقسيم حياة الغزالى إلى ثلاثة فترات :

- الفترة التي سبقت شكه ، وقيمة مؤلفاته فيها . . . فترة الشك بقسميه ؛
٦٣ وقيمة مؤلفاته فيها . . . فترة الاهتداء ، وقيمة مؤلفاته فيها . . .

٤ - تقويم كتاب التهافت

من

وجهة نظر الغزالى

صفحة

التهافت ألف في فترة الشك الخفيف ٦٦

قسم الغزالى كتبه قسمين :

قسم سماه «المضنون بها على غير أهلها»

وقسم قدمه للجمهور ٦٦

كتب علم الكلام ليست من الكتب المضنون بها على غير أهلها ٦٦

كتاب التهافت من قبيل كتب علم الكلام ٦٧

ألف الغزالى كتاب التهافت حين كان يطلب الجاه والشهرة ٦٨

نتيجة البحث ٦٩

٤ - كتاب التهافت

فاتحة كتاب التهافت ٧٣

أسباب اسهانة الناس في عهد الغزالى بوظائف الإسلام ٧٣

تجمل الناس بالكفر انحيازاً إلى غamar المفكرين الذين عرف عنهم

المرد على أحكام الدين ٧٤

بواعث تأليف الغزالى لكتاب التهافت ٧٥

٥ — مقدمة

صفحة

- | | |
|----------------------------------------------------------------------|----|
| الغزالى يكتفى في مناقشة الفلاسفة بالرد على أرسطو كما صوره | |
| الفارابي وابن سينا | ٧٦ |
| اختلاف الفلاسفة على أنفسهم في العلوم الإلهية ، دليل على أنها لم تبلغ | |
| عندهم مبلغ الرياضيات والمنطقيات | ٧٦ |
| الفارابي وابن سينا أعرف من غيرهم بأرسطو | ٧٧ |

٦ — مقدمة ثانية

- | | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| الخلاف بين الفلسفه وبين غيرهم ثلاثة أقسام : | |
| القسم الأول : مؤداه أن يكون المعنى أمراً متفقاً عليه ، ولكن طريقة التعبير عنه هي موضع الاختلاف | ٧٩ |
| ويوصى الغزالى بصدق هذا القسم ، أن يحصر النزاع في دائرة | |
| فقط ، وهي دائرة استعمال اللفظ في غير ما تعرف فيه ، | |
| والحكم في مثل هذا النزاع هو اللغة ، أو الفقه | ٧٩ |
| القسم الثاني : مؤداه أن يقول الفيلسوف بما لا يصدقه أصلاً من أصول | |
| الدين ، كتصوير الكسوف مثلاً بأنه حيلولة القمر بين الشمس | |
| وبين الرأي | |
| ويوصى الغزالى بصدق هذا القسم ، أن لا تخلق بين الدين وبين | |
| أمثال هذه الآراء التي لا تخالف الدين في شيء ، خصوصة ليس | |
| تهافت الفلسفه | |

من صالح الدين أن تقوم ؛ لأن المؤمن بهذه الآراء إذا قيل له :
إن الدين يعارضها ، سهل عليه التخلّي عن الدين ؛ لأنه يناقض
العلوم عنده بطريق اليقين

- ٨٠ **القسم الثالث :** مؤداه أن يتعرض الفيلسوف لأصول الدين وأمهات
العقائد بطعن أو نقد
ويوصي الغزالي بصدّ هذا القسم أن تفهم أقوال الفيلسوف أولاً
فهمًا جيداً ، ثم يستعمل النقد الحرّى في ردّها

* * *

٧ — مقدمة ثلاثة

- هدف الغزالي من تأليف كتاب التهافت ، انتزاع الثقة من الفلسفة ،
والفلاسفة
ولبلوغ هذه الغاية سيسعير الغزالي كل ما يعنيه على تحقيقها ،
من آراء الفرق الأخرى ، ولهذا يقول الغزالي : إن من يتخذ من
كتابي هذا مستمدًا لأفكارى ، مخطئ كل الخطأ ؛ لأنى متوفّر في
هذا الكتاب على المدم ، أما البناء فسأخصص له كتاباً آخر

* * *

٨ — مقدمة رابعة

- ادعاء الفلسفه أنه لا يمكن فهم علومهم الإلهية إلا من مهد لذلك
بدراسة علومهم الرياضية والمنطقية
اتهام الغزالي للفلاسفة بأن هذه استدراج منهم لضعفاء العقول ؛
لأن من يتابعهم في دعواهم هذه ، إذا خطر له أشكال على

صفحة

علومهم الإلهية أتّهم نفسه بالعجز والقصور ؛ ولا يتمهم بالخطأ ؛
لأن دراسته لعلومهم المنطقية والرياضية ، تماماً نفسه ثقة بهم ،
ولإيمانًا بكماليتهم العقلية

٨٤

إثبات الغزالى :

أن الحساب لا صلة له بالعلوم الإلهية
وأن الهندسة لا دخل لها في الإلهيات إلا بمقدار ما تتمكن من معرفة
أن العالم صنعة تحتاج إلى صانع
وأن المنطق يعرفه غير الفلاسفة مثل ما يعرفه الفلاسفة ؛ وإثبات ذلك
يؤلف الغزالى في المنطق بحوثاً وافية يجعلها جزءاً من كتاب
التمافت ، ويؤخرها عن المسائل العشرين التي ناقش فيها الفلسفه ،
غير أن هذه البحوث - بمرور الزمن - فصلت من الكتاب
وطبعت وحدها تحت عنوان « معيار العلم ^(١) »
فهرس المسائل العشرين من كتاب التمافت

* * *

المسائل الإلهية

٩ - مسألة في إبطال قوله بقدم العالم

تفصيل مذهب الفلسفه
اختلاف الفلسفه في قدم العالم ، والذي استقر عليه رأى جماهيرهم ،
القول بقدمه

(١) وقد حققه وأخرجته دار المعارف بحمد الله .

صفحة

- حکی عن أفالاطون أنه قال : العالم مكون ومحدث
جاليوس توقف
فنون أدلة الفلسفه
الدليل الأول : مؤداء استحالة صدور حادث من قديم
نفي الغرض عن الله
دعوى الفلسفه أن بعض العالم حادث ، فما هو هذا البعض ؟ هامش
الفلسفه يذهبون إلى وجوب أن يكون العالم قدیماً ، والغزالی يذهب إلى
ضرورة أن يكون العالم حادثاً ، وآخرون يرون إمكان حدوثه ،
وإمكان قدمه هامش
تفصيل أدلة كل من الفريقين هامش
اعتراض الغزالی على دليل الفلسفه الأول بوجهين
الوجه الأول : بيان إمكان أن لا يكون العالم قدیماً ، بأن تتعلق إرادة
قدیمة بأن يوجد العالم في الوقت الذي وجد فيه ، وعلى هذا الفرض
لا يلزم شيء من الحالات التي ذكرها الفلسفه في دليلهم الأول .
دعوى الفلسفه أن الفصل بين العلة التامة ومعاومتها محال
رد الغزالی على الفلسفه بأن دعوى استحالة تعلق إرادة قدیمة بإحداث
شيء ، بديهيّة أو نظرية ؟ فإن كانت بديهيّة ، فلم خالفكم فيها
خصومكم وهم أكثر عدداً منكم ؟ وإن كانت نظرية فما دليلكم .
رد الفلسفه بأن استحالة تعلق إرادة قدیمة بإحداث شيء معلوم لهم
بالضرورة
أجاب الغزالی بأن من علوم الفلسفه ما هو بالنسبة لطائفة الغزالی في
غاية الاستحالة ، مثل اتحاد العقل والعاقل والمعقول
عود الغزالی إلى مسألة قدم العالم ، وترتيب محالات على القول بقدم العالم

صفحة

- فكيف تكون هناك دورات تنقلك لا نهاية لها ، مع أن لها سلساً وربما
إلا
٩٩ وما تكونه أعداد هذه الدورات ؟ هل تكون شفعاً ؟ أم تكون وتراً ؟
٩٩ أم تكون شفعاً وترأ ؟ أم تكون لا شفعاً ولا وتراً ؟
رأى أرسطو وابن سينا أن نفوس الأدميين باقية غير فانية ، وهي غير
١٠٠ متناهية
رأى أفلاطون أن النفس واحدة قديمة وإنما تنقسم في الأبدان ، فإذا
١٠٠ فارقها عادت إلى أصلها واتحدت
الاعتراض على رأى أفلاطون
١٠٠ اعتراض الفلسفه على القول بحدود العالم : بأن المدة التي سبقت
١٠١ خلق العالم كانت متناهية ؟ أم غير متناهية ؟
إن قلم متناهية ، كان لوجود الله أول
١٠١ وإن قلم غير متناهية ، فكيف انقضى ما لا نهاية له ؟
الجواب عن هذا الاعتراض ، أن المدة والزمان مخلوقان ، وسيعود
١٠١ الغزالى إلى بحث المدة والزمان ، عند مناقشة دليلهم الثاني .
١٠١ عدول الفلسفه عن دعوى الضرورة ، وبخوضهم إلى الاستدلال .
الأوقات كلها متساوية من حيث الصلاحية لأن يوجد فيها العالم ،
فليس هناك ما يرجع وقتاً على وقت
إن قيل : إن الإرادة رجحت وقتان على وقت ... قيل : فما الذي جعل
١٠١ الإرادة ترجح ؟
١٠٢ بحث في تحديد اختصاصات الإرادة
١٠٢ الإرادة عند الغزالى صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله
والدليل على أن الله صفة هذا شأنها ، أن القدرة لما تساوت نسبتها إلى
الأمرتين المتقابلتين ، كان وقوع أحد هما دون الآخر لا بد له
١٠٢ من مرجع

يرى الغزالى أن قول القائل : ولماذا رجحت الإرادة أحد الأمرين المتساوين ؟ مثل قول القائل : ماذا اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو عليه ؟

١٠٢

ادعاء الفلسفه أن إثبات صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول ؛ فإن كون الشيء مثلا يقتضى أنه غير متميز ، وكونه متميزاً يقتضى أنه ليس مثلا ، والاستشهاد على ذلك بالإرادة الحادثة التي لا يتصور فيها ذلك

١٠٣

اعتراض الغزالى على ادعاء الفلسفه هذا من وجهين :

الوجه الأول : أن التمثيل بالإرادة الحادثة طريقة فاسدة فإن علم الله يخالف علمنا في أمور كثيرة ، فلا يبعد أن تكون إرادة الله مخالفة لإرادتنا . ودعوى استحالة إثبات صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، علام تقوم ؟ أقوم على الضرورة ؟ أم تقوم على النظر . . . ؟ إن الأمر على العكس من ذلك ؛ إذ قد دل دليل العقل على إثبات صفة لله هذا شأنها ، فإن أريد لها أن لا تسمى [إرادة] فلا مشاحة في الأسماء

١٠٣

إطلاق اسم [الإرادة] على هذه الصفة ، مأذون فيه من الشرع ، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في أفعال الله

١٠٣

منع أن الإرادة الحادثة لا يتصور فيها ترجيح أحد الأمرين المتساوين على الآخر

١٠٤

الوجه الثاني : من رد الغزالى على ادعاء الفلسفه أن وجود صفة من شأنها تمييز أحد الأمرين المتساوين على الآخر ، غير معقول ، ويقوم هذا الوجه على أن الفلسفه أنفسهم ما استغنووا عن ترجيح

صفحة

الشيء عن مثله ؛ فإن العالم وجد عندهم عن السبب الموجب له على
هيئة مخصوصة ، كان يمكن أن يوجد على خلافها ، فما الذي
رجح هذه الهيئة على تلك
وكذلك يلزمون بجهة الحركة . . وبتعيين موضع القطب في الحركة
على المنطقة :

أما موضع القطبين فكان يمكن أن يكون في أي نقطتين متقابلتين ،
مع ترتب نفس الآثار
وأما جهة الحركة فكان يمكن أن تكون على العكس مع ترتيب نفس
الآثار

* * *

الاعتراض الثاني : على أصل دليل الفلسفه أن يقال : استبعدتم
صدور حادث من قديم ، ولا بد لكم من القول به ؛ فإن في
العالم حوادث بالاتفاق ، فهي صادرة عن قديم . . .
إذا قال الفلسفه نحن نستبعد فقط صدور حادث هو أول الحوادث ،
من قديم . . . قيل لهم ما الفرق
كيفية صدور العالم عند الفلسفه
إلزامهم بضرورة صدور الحادث عن القديم . . .

* * *

دليل ثان للفلسفه في إثبات قدم العالم
قال الفلسفه : إن الله متقدم على العالم بالاتفاق ؛ فإن أريد أنه متقدم
عليه بالذات لا بالزمان ، لزم أن يكون الله والعالم إما قدبيين
أو حادثين ، وكوتهما حادثين محال ، فثبت أن الله والعالم
قديمان ..

- وهو المطلوب
وإن أريده أن الله متقدم على العالم الذي منه الزمان بالزمان ، ازم
تقدمن الزمان بالوجود على نفسه . . . وهو محال
ويحيب الغزالى عن هذا بأن الزمان حادث وخلق . ومعنى كون الله
متقدماً على العالم أن الله كان وحده موجوداً ، ولا عالم معه ، ثم
110 وجد العالم فهذا هو معنى حدوث العالم ، ومعنى كون الله متقدماً عليه ...
فإن قيل من قبل : الفلسفه ، القول بوجود الزمان لازم فإن معنى قولنا :
كان الله وحده موجوداً ، أن هناك زماناً كان الله فيه وحده موجوداً ...
قيل : إن هذا هو تصور الوهم لا العقل ، وكثيراً ما يعجز الوهم
عن أن يتصور الحقائق على ما هي عليه ، ألا ترى أنه قد ثبت
نهائي الأبعاد وأنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء ، ولكن
111 الوهم لا يستطيع تصور ذلك :
113 بحث في وجود الزمان

* * *

- صيغة ثانية للفلسفه في إلزام قدم الزمان . . . قالوا : لا شك أن الله
كان قادراً على أن يخلق العالم قبل خلقه بمدة ، وكان قادراً على
خلققه قبل تلك المدة بمدة . . . وهكذا . . . فهناك شيء
متفاوت المقدار مع الله ، وهو الزمان
قال الغزالى : إن أقرب طريق في دفع ذلك هو مقابلة الزمان بالمكان.
فلا شك أن الله كان قادراً على أن يخلق الخلق في سمل أكبر مما
هو عليه ، بذراع . . . وبذراعين . . . وهكذا إلى غير نهاية ،
إلا لزم عجز الله . . . فيتؤدي هذا إلى إثبات بعد وراء العالم ،
115 وهم ينكرونـه
116 يرى الغزالى أن العالم إذا لم يكن قابلاً لأن يكون أكبر مما هو عليه ،

أو أصغر ، فإنه يكون واجباً .

والعالم ليس بواجب فإذاً هو قابل لأن يكون أكبر أو أصغر ؟

وذلك يكون بإعدام جزء من المادة ، أو خلق جزء منها

وهذا يفيد إمكان خلق المادة من لا شيء، وصبر ورثها إلى

لا شيء وهو ما أشرنا إليه في مقدمة الطبعة الثالثة، فكيف ساع

^{١١٧} البعض الباحثين أن يدعوا بـداهة استحالة ذلك؟

يقول الغزالى : إذا ساغ لل فلاسفة أن يقولوا : إن كون العالم أكبر مما

هو عليه أصغر ، مستحيل ، عارضناهم بقولنا : إن وجود العالم

قبل وجوده لم يكن ممكناً ، وإنما الممكن وجوده في الوقت الذي

ويعود الغزالى فيقرر أن ما يدعوه الفلاسفة من إمكان خلق العالم قبل

^{١١٧} خلقه بمدة، ثم بمدة أطول وهكذا، كلام لا معنى له عند التحقيق

دلیل ثالث للفلاسفة على قدم العالم ١١٨

بحث في أزلية الإمكان

ويرى الغزالي أن الإمكاني الأذلي لا يستلزم الوجود الأذلي ، مثلما

لم يستلزم إمكان زيادة لا نهاية لها في حجم العالم ، إمكان وجود

١١٨ ملائعلا نهایة له

* * *

دلیل رابع للفلاسفة علی قدم العالم 119

قالوا : إمكان العالم قدم ، والإمكان وصف إضافي لا قوام له

يُنفَسِّه ، فلابد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة ،

فالمادة قديمة ١١٩

وقالوا : إمكان الشيء يغاير كونه مقدوراً عليه ؛ لأن أحداً ما يعلل بالآخر فيقال : هو مقدور عليه ؛ لأنه ممكن ، والشيء لا يعلل بنفسه

١١٩

ويجيب الغزالى : بأن الإمكان يرجع إلى قضاء العقل . فكل ما قدر العقل وجوده ، فلم يمتنع عليه تقاديره ، سميـناه ممكـناً . . . وإن امتنع سميـناه مستحيلاً . . . وإن لم يقدر على تقادير عدمه ، سميـناه واجباً .
فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى وجود حتى تجعل وصفاً له . . .

١٢٠

ويضيف الغزالى :
أنه لو استدعاى الإمكان شيئاً موجوداً يضاف إليه ، لاستدعاى الامتناع شيئاً موجوداً يضاف إليه

وإن البياض والسواد ممكـناـن قبل وجودـهـما ، فإنـ كانـ الإـمـكـانـ وـصـفـاـ للجسمـ الذـىـ يـطـرـأـ عـلـيـهـ ،ـ كـانـ إـمـكـانـاـ لـلـجـسـمـ لـأـهـمـاـ ،ـ وـالـفـرـضـ أـنـهـمـاـ المـمـكـنـانـ

١٢٠

وإن نفوس الآدميين عند ابن سينا حادثة و مجردة عن المادة ، فهذا قام إمكانها قبل وجودها؟

الاعتراض على الغزالى بأن قضاء العقل من قبيل العلم ، والإمكان شيء معلوم ، والعلم غير المعلوم

وبأن الامتناع يقتضى موجوداً يضاف إليه ، فإنه إذا كان المخل أبيض كان ممتنعاً عليه أن يسود ؛ فالمحل الأبيض الموجود هو الموصوف بامتناع أن يصير مع بياضه أسود

وبأن مرد قولنا : السواد ممكن أن يوجد ، إلى أن الجسم ممكن أن يكون أسود ؛ لأن العرض من غير محل يقوم به ، مستحيل الوجود ؛
فإمـكـانـ وجـودـ العـرـضـ ،ـ هـوـ نـفـسـ إـمـكـانـ أـنـ تـصـفـ بـهـ المـادـةـ . . .

صفحة

وأما النفس فقد قيل : إنها قديمة ، وإمكانها معناه : إمكان تعلقها
بالأبدان

وقيل : إنها منطبعة في مادة ، تابعة للمزاج ، فتكون في مادة ،
وإمكانية مضارف إلى مادتها

ومن قال : إنها حادثة ومجرودة عن المادة ، فإمكانها معناه : أن المادة
يمكن لها أن تدبرها نفس ناطقة

١٢١ فلم يلزم شيء مما قيل سابقاً

وقد أجاب الغزالى بأن الإمكان والوجوب والامتناع قضياها عقلية ،
لا وجود لمعلوماتها في الأعيان ، مثلها مثل اللونية والحيوانية وسائر
القضايا الكلية ؛ فهي علوم ، ولا وجود لمعلوماتها في الأعيان ؛ إذ
صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ،
 وإنما الموجود في الأعيان جزئيات مشخصة يتتنوع العقل منها

١٢٢ هذه الكليات

وأما القول بأن الامتناع مضارف إلى موجود ، فليس كذلك في جميع
الممتنعات ؛ فإن شريك الباري متسع ؛ فيما إذا يقوم امتناعه .

يبدو من موقف الغزالى خلال بحث مسألة قدم العالم أنه يحاول مقابلة
الإشكالات بالإشكالات . . . ويجيب الغزالى عن هذا بأن
المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ونحن لم نلتزم في هذا

الكتاب إلا تكدير مذهب الفلاسفة

* * *

١٠ - مسألة في إبطال قولهم : في أبدية العالم والزمان والحركة

صفحة

يرى الفلاسفة أنه كما أن العالم قديم لا أول لوجوده ، فهو باق لا آخر
لبقاءه . والأدلة الأربع التي قيلت على لسانهم في إثبات القدم ،

١٢٤

تجري في إثبات البقاء

ويرى الغزالى أن نفس الاعتراضات التي أوردت على أدلة إثبات
القدم ، تجري على أدلة إثبات الأبدية

١٢٤

يقول الغزالى إن لل فلاسفة دليلين خاصين بإثبات الأبدية :

الدليل الأول : يقرر أن العالم لم يهد عليه أى أثر لفناء ، فالشمس
مشلاً لم يلتحقها ذبول قط ، فهى إذن باقية

١٢٦

ويجيب الغزالى على هذا بجوابين :

الجواب الأول : أن هذا الدليل غير منتج إلا إذا ثبت أن أسباب الفناء
منحصرة في الذبول

١٢٦

الجواب الثاني : لو سلم أنه لا فساد إلا بالذبول ، فن أين لهم أن
الشمس لم يصبها ذبول قط ، فقد يكون هناك ذبول جزئي قد
أصابها ، ولكن خفى علينا إدراكه

١٢٨

الجواب الثاني : أن العالم لا تنعدم جواهره ؛ لأنه لا يعقل سبب عدم
لها ؛ لأن إرادة حادثة لإعدامه تؤدى إلى تغير الله سبحانه ، وإرادة
قديمة تقتضى أن يكون العدم قديماً ؛ لأنه لا فصل بين العلة
التابعة والمعلول

صفحة

١٢٨ وأيضاً العدم ليس فعلاً يعقل أن يكون أثراً.

وذهب المتكلمون في تفسير معنى إعدام العالم مذاهب : فالمعزلة :
يرون أن إعدامه يكون بفناء يخلقه الله لا في محل ينعدم به العالم ،
وينعدم الفناء بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر ، والفناء الآخر
إلى فناء آخر : وهكذا

واعترض على مذهب المعزلة من وجوه :

الوجه الأول : من أوجه الاعتراض : أن الفناء ليس شيئاً يوجد حتى
يخلقه الله

الوجه الثاني : أن الفناء بمقدوره ؟ إن قام بالعالم لزم اجتياح الوجود
والفناء في العالم ، وهو حال بداهة ، وإن قام بنفسه لم يكن ضداً
الوجود العالم

الوجه الثالث : أن هذا المذهب يؤدي إلى أن لا يكون الله تعالى قادرًاً
على إعدام بعض العالم ، دون بعض ؛ لأن الفناء إذا لم يقم
بمحل كان نسبة إلى جميع العالم سواء

أما الكرامية : فيرون أن الإعدام عبارة عن شيء موجود يقوم بذات
الله ، فيصير العالم به معلوماً

قيل : إن هذا يؤدي إلى أن تكون ذات الله مخلأً للحوادث . وهو أيضاً
خروج على المعقول ؛ لأنه لا يعقل من الإيجاد إلا شيء موجود ،
ثم إرادة وقدرة يقومان بالماجد ، فإذا ثبتت شيء آخر وراءهما ليس

له ما يبرره

أما بعض الأشاعرة : فيقولون : الأعراض غير باقية ، ولكنها تتجدد ،
فيمسك الله تجددها فتفني ، وإذا فنيت الأعراض فنيت الجواهر

لأن من أعراضها الوجود ؛ ولأن الجوهر الموجود لا يمكن أن يتجرد من العرض ونقضيه معا ، فإذا تجرد عنهما معا ، كان معدوما .

قيل على هذا الرأى : إن القول بتجدد الأعراض فيه مناكرة للمحسوس وإذا فحذا يمنع أن تقول : إن الجسم متجدد الوجود أيضا ؟

ثم إذا كان الباقي يبقى بقاء فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء ، فيكون لكل صفة بقاء موجود ، غير بقاء الذات

وأما البعض الآخر منهم ، فيكاد يلتقي مع الأولين . ويجمعهم جميعاً الذهاب إلى أن العدم ليس بفعل ، ولكنه كف عن فعل .

قالت الفلسفه : إذا بطلت جميع الآراء التي تذهب إلى القول بفناء العالم ، ثبت أنه أبدى

ومفاد مذهبهم : أن كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور انعدامه بعد وجوده^(١)

ويحيب الغزالي عن هذا قائلاً : برغم أنه في وسعنا أن نذهب عن كل مذهب من هذه المذاهب ، إلا أننا لا نطيل بذكر ذلك ونكتفي بأن نقول : إنه كما أن الإيجاد صيورة الشيء موجوداً ، فكذلك الإعدام صيورة الشيء معدوماً ، ولا شك أن الإعدام يقع ، فإننا نشاهد انعدام بعض الأشياء ، وما يقع يصح نسبة إلى القادر المختار

(١) عنى أن القول – على لسان الفلسفه – بأن كل قائم بنفسه لا يتصور انعدامه بعد وجوده ؛ إن كان قوله جدلياً في معرض الحاجج والمغالبة ، فلا بأس : أما إن كان قوله لا تتحققيةً في النفس منه شيء ؛ إذ كيف يكون الشيء الممكن هو ما لا يستحق الوجود ولا العدم لذاته ؟ ثم يقال : إنه عدمة بعد وجوده مستحيل ؟ ولعل أعود إلى هذا القول في بحث مستقل إن شاء الله أنقصى فيه أحکام الممكن عند الفلسفه ، لأن بين مدى صحة نسبة هذا القول إليهم ، فإن صح نسبة إليهم ، تبيّنت هل قالوه في مقام البطل ، أم في مقام التحقيق ؟ فإن كان في مقام التحقيق ، تبيّنت هل يتفق هذا القول مع طبيعة الممكن ؟ أم يتعارض معها ولا يلائمها . . . إنه بحث شيق ودقيق في الوقت ذاته ، أرجو أن أفرغ له قريباً . . .

١١ - مسألة في تلبسهم بقولهم

إن الله فاعل العالم وصانعه ، وأن العالم وصنه و فعله ، وبيان أن ذلك
مجاز عندهم ، وليس بحقيقة

صفحة

١٣٤ . . . أتفقت الفلسفه على أن للعالم صانعاً وأن العالم فعل الله وصنته

قال الغزالى : وهذا غير متصور على مذهبهم من ثلاثة أوجه . . .

الوجه الأول : من جهة الفاعل ؛ فإن الفاعل عبارة عن يصدر عنه الفعل ، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد .
وعندكم أن العالم صدر من الله تعالى صدور المعلول من العلة ، ولنزم منه لزوماً ضروريًا لا يتصور من الله دفعه

قال الفلسفه : إن الصدور بالطبع فعل وصنع

قال الغزالى : هذا فاسد ؛ لما صح من قولهم : الجماد لا فعل له ، وإنما الفعل للحيوان ، وذلك من الكليات المشهورة الصادقة ؛
فإن سمي الجماد فاعلاً فبالاستعارة ؛ وهذا يقتضي دخول الاختيار

في مفهوم معنى الفاعل

قالت الفلسفه : إن تسمية الفاعل فاعلاً تعرف من اللغة ، وإلا فقد ظهر في العقل أن ما يكون سبباً للشيء ينقسم إلى ما يكون مريداً ، وإلى ما لا يكون ، وقع التزاع في أن اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة ، أم لا ؟ . . . والعرب تقول : النار تحرق ، والسيف

يقطع ، والثاعن يبرد . . . الخ

قال الغزالى : إن قولهم : النار تحرق ، والسيف يقطع ، تعبيرات مجازية ، وإنما الفعل الحقيقى ما يكون بالإرادة

قالت الفلسفه : نحن نعني بكون الله فاعلاً أنه سبب لكل موجود

سواء ، ولو لا وجوده لما تصور وجود العالم ، فهذا ما نعني بكونه تعالى فاعلا

فإن كان الخصم يأبى أن يسمى هذا فاعلا ، فلا مشاحة في الأسماء ،
بعد ظهور المعنى

قال الغزالي : إن غرضنا أن هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنيعا ، وإنما المعنى بالصنع والفعل ما يصدر عن الإرادة حقيقة ، وقد نفيت حقيقة معنى الفعل ، ونطقت بلفظه تجملا بالإسلاميين ، ولا يتم الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعنى

والمقصود من هذه المسألة الكشف عن هذا التلبيس

* * *

الوجه الثاني : من أوجه بطلان قوله : إن الله فاعل العالم وصافعه ، من جهة الفعل نفسه . . . لأن الفعل عبارة عن الإحداث
والعالم عندهم قديم وليس بحدث . . . ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود ، بإحداثه

قالت الفلسفة : إن معنى الحادث [الموجود بعد عدم] . . .
ولا أثر للفاعل في العدم السابق . . . ولا في مجموع الوجود والعدم . . .
ففقى أن أثره الوجود . . . ولا مانع أن يكون هذا الأثر قد ياما . . .
ولا يستشكل على هذا بأن الموجود لا يمكن لإيجاده ؛ ولأنه إن أريد أنه لا يستأنف له وجود ، فصحيح ؛ ولا يدعى الفلسفة ذلك .

وإن أريد أنه في حال كونه موجودا لا يكون موجودا بموجب ، فغير صحيح ؛ لأن الإيجاد مقارن لكون الفاعل موجودا ، وكون المفعول موجودا ، والموجود الممكن في كل آنات وجوده يحتاج إلى من يمسك عليه الوجود

قال الغزالي : إن الفاعل يتعلق بالفعل عندنا في حال الحدوث فقط ،
لأن في ثاني حال الحدوث

صفحة

- قالت الفلسفه : اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر
عنه ، فيلزم منه أن يكون الفعل قديماً إن كان الفاعل قد يما .
١٤١
- قال الغزالى : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل بعد كونه حادثاً .
١٤١
- قالت الفلسفه : إننا لا نعني بكون العالم فعلاً لله إلا كونه معلولاً دائم
النسبة إلى الله تعالى ؛ فإن لم تسموا هذا فعلاً ، فلا مضایقة في
١٤٢ التسمية بعد ظهور المعنى
- قال الغزالى : إن غرضنا أن نظهر أن العالم ليس فعل الله تحقيقاً
١٤٢ عندكم ، وأنكم إنما تسمونه فعلاً تجملاً بالإسلاميين
- * * *
- الوجه الثالث ، من أوجه استحالة كون العالم فعلاً لله على أصول
الفلسفه ، من جهة نسبة العالم إلى الله
١٤٣
- إن المبدأ الأول واحد من كل وجه عند الفلسفه ، والواحد من كل
وجه لا يصدر عنه إلا واحد عندهم ، والعالم مركب من
مختلفات ، فلا يمكن صدوره عن الله
١٤٣
- قالت الفلسفه : العالم بحملته ليس صادراً من الله تعالى بال المباشرة ،
بل الصادر منه موجود واحد ، هو أول المخلوقات ، وهو عقل
مجرد ، وتكررت الموجودات بوساطته
١٤٣
- قال الغزالى : فيلزم أن يكون العالم سلسلة آحاد لا تركب فيها : السابق
منها علة للاحق ، والمتأخر معلول للمتقدم ، فإذا يقولون في
١٤٤ الجسم الذي هو مركب من هيولى وصوة ؟
- قالت الفلسفه : إذا عرف مذهبنا اندفع الإشكال ، فإن مذهبنا أن
ال الصادر الأول له ثلاثة جهات : أنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ،
وهو باعتبار ذاته ممكن ، وعن كل جهة من هذه الجهات نشأ
شيء ، وهي بداية تكرر الموجودات
١٤٤
- قال الغزالى : هذه تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق

ظلمات ، لوحكتها الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه . . . ثم قال : ومداخل الاعتراض على مثلها لا تنحصر منها : كونه ممكن الوجود ، عين وجوده ، أم غيره ؟ . . فإن قيل : إمكان الوجود له من ذاته ، ووجوده من غيره ، فكيف يكون ماله من ذاته ، وما له من غيره واحداً . . . قلنا : فكيف قلم : إن وجوب الوجود ، هو عين الوجود ؟

ومنها : هل عقله مبدئه عين وجوده ؟ وعين عقله نفسه ؟ أم غيره ؟ فإن كان عينه ، فلا كثرة في ذاته . . . وإن كان غيره ،

١٤٧ فنهذه الكثرة موجودة في الأول

فإن قال الفلسفة : الأول لا يعقل إلا ذاته ، وعقله ذاته هو عين ذاته

١٤٨

قيل في جوابه :

أولاً : إن هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا ، وسائر الحفظين . .

وثانياً : أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه ، إنما حاذر من لزوم الكثرة ؛ إذ لو قال به لزمه أن يقال : عقله غيره ، غير عقله نفسه . . . فكذلك يقال في المعلول الأول

ومنها : أن عقل المعلول الأول ذات نفسه ، عين ذاته ، أو غيره ؟ فإن قيل

عيشه ، فذلك محال ؛ لأن العلم غير المعلوم ؛ وإن قيل غيره ، فليكن كذلك في المبدأ الأول

ومنها : أن التثليث في المعلول الأول لا يكفي : فإن السماء الأولى اعتبرت

ناشئة عن جهة واحدة فيه . . . مع أنها مركبة من : صورة ،

وهيولي ، وهي على حد مخصوص في الكبر . . . وهذا يتضمنى

مخصوصاً . . . ثم إن اختصاص نقطة القطبين بمحكمائهما يتضمنى

مخصوصاً

صفحة

- فإن قالت الفلسفه: [العل في المبدأ أنواعاً من الكثرة ظهر لنا منها ثلاثة أو أربعة والباقي لم نطلع عليه قيل : فقولوا إذن : إن ١٥١
الموجودات كلها صدرت من المعلول الأول وهي : أنه إذا كان إمكان المعلول الأول اقتضى صدور شيء عنه ، وعلمه بنفسه اقتضى صدور شيء ثان ، وعلمه بمبدئه اقتضى صدور شيء ثالث ؛ فما الفرق في هذا بين المعلول الأول ، وبين ١٥٢
إنسان ما ، هو ممكّن ، ويعلم نفسه ، ويعلم مبدئه ؟ ولماذا لا تقتضي هذه الجهات فيه ، مثل ما اقتضت في المعلول الأول ؟
قال الغزالى : فإن قال قائل : فإذا أبطلتم مذهبهم ، فلماذا تقولون أنتم ؟
قلنا : نحن لم نخوض في هذا الكتاب خوض مهده ، وإنما غرضنا ١٥٣
أن نشوّش دعاوّاهم ، وقد حصل
قال الغزالى : إن البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى
بالإرادة ، فضول وطمع في غير مطعم . . . والذين طمعوا في طلب
المناسبة ومعرفتها ، تورطوا في أشياء هي بالحقيقة أشبه
قال الغزالى : فلتتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء - صلوات الله ١٥٣
عليهم - ولتصدقوا فيها ؛ إذ العقل ليس يحيطها ، وليرتك البحث
عن : الكيفية ، والكمية ، والملاهي ؟ فليس ذلك مما تتسع له
القوى البشرية
١٥٤

* * *

١٢ - مسألة

في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم

- قال الغزالى : الفلسفه قالوا : إن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعاً .
وهذا المذهب بوضعه متناقض

قالت الفلسفه : نحن لم نعن بالصانع فاعلا مختاراً، يفعل بعد أن لم يكن يفعل ، كما يشاهد في أصناف الفاعلين من الخياط والنساج ، بل نعني به علة العالم ، على معنى أنه لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره

وتبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي : فإننا نقول : موجودات العالم إما أن يكون لها علة ، أو لا علة لها . فإن كان لها علة ، فتلك العلة لها علة أم لا ؟ وكذا القول في علة العلة : فإنما أن يتسلسل إلى غير نهاية ، وهو محال . وإن كان العالم موجوداً لا علة له ، فقد ثبت مبدأ لا علة له . وإنما أن تنتهي إلى طرف ، فالأخير علة أولى لا علة لوجودها . فنسميه بالمبداً الأول . . .

١٥٥

قال الغزالى : لم يبعد أن تكون العلل ذاهبة في جانب الماضي إلى غير نهاية ، من غير وقوف عند علة أخيرة ؟ فكما أن الزمان عندكم له آخر وهو الآن الراهن ، ولكن لا أول له ، فما من وقت إلا وقبله وقت ، فلتكن الموجودات علاً ومعاملات هكذا ، لا أول لها من جهة الماضي

١٥٦

إإن قال الفلسفه : نفرق بين التسلسل في العلل ، والتسلسل في الحوادث ، والأول هو الممنوع ، والثاني ليس بمحظوظ ؛ لأن الحوادث ليست موجودة معاً في الحال ، ولا في بعض الأحوال ، والمعدوم لا يوصف بالتناهى ، ولا بعدم التناهى

١٥٦

قيل لهم : فما تقولون في النفوس البشرية ، وهي مجتمعة معاً في الوجود ، وهي غير متناهية عندكم ؟

١٥٧

فإن قال الفلسفه : النفوس ليس بينها ترتيب ، والمحال اجتماع موجودات لا نهاية لها إذا كان بينها ترتيب

١٥٧

قال لهم الغزالى : هذا التحكم ليس طرده أولى من عكسه

صفحة

فإن قالت الفلسفه : لا حاجة بنا إلى استعمال التسلسل في إثبات الصانع ؛ فإن في وسعنا أن نقول : كل واحدة من آحاد العلل ، ممكنة في نفسها ؟ أو واجبة ؟ فإن كانت واجبة فهى بغير حاجة إلى علة . وإن كانت ممكنة فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكناً فهو بحاجة إلى علة خارجة عن ذاته ، والموجود الخارج عن ذات الممكناً ليس إلا الواجب

قال لهم الغزالى : إن أردتم بالواجب [ما لا علة لوجوده] ، وبالإمكان ما لوجوده علة زائدة على ذاته ، فنقول : كل واحد ممكناً ، على معنى أن له علة زائدة على ذاته . والكل ليس بممكناً ، على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته

١٥٧

فإن قالت الفلسفه : هذا يؤدي إلى أن يتقوّم واجب الوجود بممكّنات الوجود ، وهو محال

قال لهم الغزالى : هذا كقول القائل يستحيل أن يتقوّم القديم بالحوادث ، مع أنه واقع عند الفلسفه ؛ إذ يقولون : الزمان قديم ، وأحاد الدورات حادثة

١٥٨

قال الغزالى : فتبيّن أن من يجوز حوادث لا أول لها ، لا يتمكّن من إنكار علل لا نهاية لها . ويختلص من هذا أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول

* * *

١٣ - مسألة

صفحة

فِي بَيَانِ عَجْزِهِمْ عَنْ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ ، وَأَنَّهُ لَا يَحْوِزُ فَرْضَ الْثَّنَيْنِ ، وَاجْبِ الْوُجُودِ ، كُلَّ مِنْهُمَا لَا عُلَةٌ لَهُ

وَلِلْفَلَاسِفَةِ مُسْلِكَانِ فِي إِثْبَاتِ وَحْدَانِيَةِ الْوَاجِبِ :

المسلك الأول : قَالُوا : لَوْ كَانَ وَجْبُ الْوُجُودِ مَقْولًا عَلَى أَكْثَرِ مِنْ وَاحِدٍ ، لَكَانَ وَجْبُ الْوُجُودِ لِكُلِّ وَاحِدٍ :

إِمَّا لِذَاهَةٍ ، فَلَا يَكُونُ لِغَيْرِهِ ، وَالْمَفْرُوضُ أَنَّهُ أَكْثَرُ مِنْ وَاحِدٍ .

إِمَّا لِعُلَةٍ فَيَكُونُ وَجْبُ الْوُجُودِ مَعْلُولاً ، وَوَجْبُ الْوُجُودِ لَيْسَ مَعْلُولاً

١٦٠

قَالَ الغَزَالِيُّ فِي مَنَاقِضِهِ هَذَا الْمَسْلَكُ : إِنْ كَانَ وَاجِبُ الْوُجُودِ ، هُوَ مَا لَا عُلَةٌ لَهُ ، فَنَقُولُ : لَمْ يَسْتَحِيلْ ثَبُوتُ مَوْجُودِينَ لَا عُلَةٌ لَهُمَا ، وَلَيْسَ أَحَدُهُمَا عُلَةٌ لِلآخَرِ ؟

١٦٠

المسلك الثاني : قَالَ الْفَلَاسِفَةُ : لَوْ فَرَضْنَا وَاجِبَ وَجْدَ لِكَانَا : إِمَّا مِتَّهَلَيْنِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ ، أَوْ مُخْتَلَفَيْنِ .

فَإِنْ كَانَا مِتَّهَلَيْنِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ ، فَلَا يَعْقُلُ التَّعْدُدُ . وَإِنْ كَانَا مُخْتَلَفَيْنِ فَلَنْ يَكُونَ الْخِتَالُ فِي كُلِّ شَيْءٍ ، ضَرُورَةً اشْتِراكُهُمَا فِي الْوُجُودِ ، وَفِي وَجْبِ الْوُجُودِ ، وَحِيثُ كَانَ هُنَاكَ اخْتِلَافٌ وَاِتْفَاقٌ ، كَانَ هُنَاكَ تَرْكِيبٌ ، وَالْتَّرْكِيبُ عَلَى اللَّهِ مَحَالٌ . . .

١٦١

قَالَ الغَزَالِيُّ فِي مَنَاقِضِهِ هَذَا الْمَسْلَكُ : مَا الْبَرْهَانُ عَلَى أَنَّ هَذَا النَّوْعُ

مِنَ التَّرْكِيبِ مَحَالٌ ؟

١٦٢

مِنْ أَصْوَلِ الْفَلَاسِفَةِ أَنَّ الْبَارِيَ تَعَالَى وَاحِدٌ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ لَا تَكُُنُ فِيهِ :

١٦٢

والكثرة خمسة أنواع :

- النوع الأول : قبول الانقسام فعلاً ، أو وهم . . . كانقسام الجسم
في الوهم ، وهو محال . المبدأ الأول
١٦٣
- النوع الثاني : قبول الانقسام في العقل إلى معينين مختلفين ، لا بطريق
الكمية ، كانقسام الجسم إلى المبالي والمchorة ، وهذا النوع
أيضاً مني عن الله تعالى
١٦٣
- النوع الثالث : الكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة والإرادة . وهذا
النوع أيضاً مني عن الواجب
١٦٣
- النوع الرابع : كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والفصل ، وهذا
أيضاً مني عن الواجب
١٦٤
- النوع الخامس : كثرة تلزم من تقدير ماهية وتقدير وجود زائد عن
تلك الماهية . وهذه الكثرة أيضاً مني عن الواجب
١٦٤
- قالت الفلسفه : ذات المبدأ الأول واحدة ، وإنما تكثر الأسماء بإضافة
شيء إليه ، أو إضافة إلى شيء ، أو سلب شيء عنه . . .
والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسłوب عنه ، ولا الإضافة
توجب كثرة . فلا ينكرون كثرة الأسلوب ، ولا كثرة الإضافات .
فإذا قيل له [أول] فهو إضافة إلى الموجودات بعده . وإذا قيل
(موجود) فعنده [معلوم] . . . إلخ
١٦٤
- عود إلى أنواع الكثرة التي ينفيها الفلسفه عن الله ، ومناقشتهم فيها
واحدة ، واحدة
١٧١

* * *

١٤ - مسألة

صفحة

اتفق الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة . . . وله في إثباته مسلكان :

السلوك الأول : أنهم قالوا : إن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذالم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا :

فإما أن يستغنى كل واحد منها عن الآخر في وجوده . . . فهما وجبا وجود . . . وذاك محال . . . لأنها اثنينية
أو يفتقر كل واحد إلى الآخر . . . فلا يكون واحد منها واجب وجود . . . أو مستغني واحد ، ويفتقر واحد . . . فما احتاج فهو معلول ، فلا يكون واجب وجود

١٧٢

قال الغزالى : والاعتراض على هذا أن قال : نختار القسم الأخير ، فإن الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى الموصوف . وقولهم : إن المحتاج لا يكون واجب وجود ، يقال في رد ، إن أردتم بواجب الوجود ما لا علة له فاعله ، فما معنا كذلك . وإن أردتم به ما لا علة له قابلة . . . فما الدليل على استحالة هذا؟

١٧٣

السلوك الثاني : قوله : إن العلم والقدرة فيها ليسا داخلين في ماهية ذاتنا ، فتكون كذلك في حق الأول . . . وهذا السلوك راجع للأول

١٧٤

قال الغزالى : أنهم لا يقدرون على رد جميع ما يصفون به الذات ، إلى نفس الذات ، ففيهم أتبعوا له [كونه عالماً] ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود

١٧٥

قالت الفلاسفة : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ .

١٧٦

صفحة

لكل ، فيلزمـه العلم بالـكل بالـقصد الثـانـي
 قال الغـزالـي : والـجـوابـ من وجـوهـ :

الـوجهـ الأولـ : أنـ قولـكـمـ ، إـنـهـ يـعـلمـ ذـاتـهـ مـبـداـً تـحـكـمـ ، بلـ يـنـبغـيـ أنـ
 يـعـلمـ وجـودـ ذـاتـهـ فـقـطـ

الـوجهـ الثـانـيـ : أنـ قولـهـ ، إـنـ الـكـلـ مـعـلـومـ لـهـ بـالـقصدـ الثـانـيـ ، كـلامـ
 غـيرـ مـعـقـولـ ؛ فـإـنـهـ مـهـمـاـ كـانـ عـلـمـهـ مـحـيـطـاـ بـغـيرـهـ ، قـاـمـ يـحـيـطـ
 بـذـاتـهـ ، كـانـ لـهـ مـعـلـومـاـ مـتـغـيـرـاـنـ ، وـكـانـ لـهـ عـلـمـ بـهـماـ ، وـتـعـدـدـ
 الـعـلـومـ يـوـجـبـ تـعـدـدـ الـعـلـمـ

قال الغـزالـيـ : ليـتـ شـعـرـيـ كـيـفـ يـقـدـمـ عـلـىـ نـفـيـ الـكـثـرـةـ مـنـ يـقـوـلـ :
 إـنـهـ لـاـ يـعـزـبـ عـنـ عـلـمـهـ مـثـقـالـ ذـرـةـ فـيـ السـمـوـاتـ وـلـافـ الـأـرـضـ ، إـلاـ
 أـنـهـ يـعـلـمـ الـكـلـ بـنـوـعـ كـلـيـ ، وـالـكـلـيـاتـ الـمـعـلـومـةـ لـاـ تـنـتـاهـيـ ،
 فـكـيـفـ يـكـوـنـ الـعـلـمـ الـمـتـعـلـقـ بـهـاـ وـاحـدـاـ مـنـ كـلـ وـجـهـ ؟

قال الغـزالـيـ : وـقـدـ خـالـفـ اـبـنـ سـيـنـاـ فـيـ هـذـاـ ، غـيرـهـ مـنـ الـفـلـاسـفـةـ الـذـينـ
 ذـهـبـواـ إـلـىـ أـنـهـ لـاـ يـعـلـمـ إـلـاـنـفـسـهـ ، اـحـتـراـزاـ مـنـ لـزـومـ الـكـثـرـةـ ،
 فـكـيـفـ شـارـكـهـمـ فـيـ نـفـيـ الـكـثـرـةـ ؟ ثـمـ بـاـيـنـهـمـ فـيـ إـثـبـاتـ الـعـلـمـ بـالـغـيـرـ...؟

ثـمـ قـالـ : وـهـكـذـاـ يـفـعـلـ اللـهـ عـزـ وـجـلـ بـمـنـ ضـلـ عـنـ سـيـلـهـ ، وـظـنـ
 أـنـ الـأـمـورـ الـإـلهـيـةـ يـسـتـوـلـ عـلـىـ كـنـهـاـ بـنـظـرـهـ وـتـخـيلـهـ

قـالـ الـفـلـاسـفـةـ : لـيـسـ مـحـالـاـ أـنـ يـتـحـدـ الـعـلـمـ وـيـتـعـدـدـ الـعـلـومـ ؟ فـإـنـ مـنـ
 عـلـمـ الـابـنـ ، عـلـمـ بـنـفـسـ الـعـلـمـ ، الـأـبـ ، الـأـبـوـةـ ، وـالـأـبـوـةـ ، وـالـبـنـوـةـ . . .

قال الغـزالـيـ فـرـدـهـ : مـهـمـاـ كـانـ الـعـلـمـ وـاحـدـاـ مـنـ كـلـ وـجـهـ ، لـمـ يـتـصـورـ
 تـعـلـقـهـ بـعـلـومـيـنـ

قـالـ الـفـلـاسـفـةـ : إـنـ هـذـاـ يـنـقـلـبـ عـلـيـكـمـ فـيـ مـعـلـومـاتـ اللـهـ سـبـحـانـهـ
 وـتـعـالـىـ ، فـلـيـنـهـاـ غـيرـ مـتـنـاهـيـةـ ، وـالـعـلـمـ عـنـدـكـمـ وـاحـدـ

- قال الغزالى : نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض المهدىين ،
بل خوض المعرضين الاهادين ، ولذلك سبينا الكتاب (تهافت
الفلسفه) لا تمهدأ لحق ، فليس يلزمها الجواب عن هذا .
- X180 قالت الفلسفه : إن ما ينقلب على كافة فرق الخلق ، وتسوى
الأقدام في إشكاله ، فلا يجوز لكم ابراده
- 180 قال الغزالى : بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق
الأمور بالبراهين القطعية ... وإذا ظهر عجزكم ، في الناس من يذهب
إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تناول بنظر العقل ، بل ليس في قوة
البشر الاطلاع عليها .. فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق
الرسول — صلوات الله وسلامه عليه — بدليل المعجزة ، المقتصرة في
قضية العقل على إثبات ذات المرسل ، المحتربة عن النظر في الصفات
بنظر العقل ، المتبعه صاحب الشرع فيها أنى به من صفات الله تعالى .
المفتقدة أثره في إطلاق العالم والمريد ، المنهية عن إطلاق ما لم يأذن
فيه ... وإنما إنكاركم عليهم بنسبتهم إلى الجهل ... وقد بان
عجزكم ، وتهافت مسالككم ، وافتضا حكم في دعوى معرفتكم وهو
المقصود من هذا البيان
- XX180

١٥ — مسألة

في إبطال قوله : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ،
ويفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل
بالجنس والفصل

وقد اتفق الفلسفه على ذلك ، وذهبوا إلى أن مشاركته للمعلوم
الأول في كونه موجوداً ، وجوهراً ، وعلة لغيره ، ليس مشاركة في
الجنس ، بل في لازم عام .. وفرق بين الجنس واللازم . .

صفحة

قالوا : إن المشاركة والمبينة تقتضى التركيب ، والتركيب في حق الواجب ، محال
١٨٤

قال الغزالى : ولنا معهم مسلكان : المسلك الأول المطالبة ، فنقول لهم ، من أين عرقم استحاللة هذا التركيب ؟ وأحال الغزالى في هذه المسألة إلى ما سبق له في مسألة زيادة الصفات . . .
١٨٦

المسلك الثاني : الإلزام ، فنقول لهم : الأول عقل مجرد ، والمعلول الأول ، عقل مجرد ، وحقيقة كل منها هي هذه العقلية ، فهما مشتركان في أمر جوهري ذاتي ، ولا بد أن يختلفا في أمر آخر .
فالواجب إذن مركب
١٨٨

* * *

١٦ - مسألة في إبطال قوله

إن وجود الأول بسيط . أى هو وجود مخصوص ، ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ، بل الوجود الواجب له ، كلاماهية لغيره

قال الغزالى : ولنا معهم مسلكان :
المسلك الأول : المطالبة بالدليل ، فإن قالوا : لأنه لو كانت له ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها . . . فيكون الوجود الواجب معلولاً . وهو تناقض . . . قيل لهم : هذا رجوع إلى منبع التلبيس في إطلاق لفظ الوجود الواجب ؛ فإنما نقول : له حقيقة وما هية ، وتلك الحقيقة موجودة ، أى ليست معدومة ؟
٥

فإن قال الفلاسفة : فتكون الماهية سبباً للوجود ، فيكون الوجود معلولاً :

- ١٨٨ قيل لهم : إن عنيم بالسبب الفاعل ، فالماهية في الأشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود ، فكيف في القديم ؟ وإن عنيم بالسبب وجهاً آخر ، وهو أنه لا يستغنى عنه ، فليكن كذلك ، ولا استحالة فيه
- ١٨٩ المسلك الثاني : هو أن نقول : وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول .

* * *

١٧ — مسألة

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

- قال الغزالي : كون الأول ليس بجسم ، إنما يستقيم على رأى من يرى أن الجسم حادث . أما الفلسفه الذين جوزوا أن يكون الجسم قديماً ، فما الذى يمنع أن يكون الأول على رأيهم جسماً . . .
- ١٩١٣ فإن قال الفلسفه : إن الجسم لا يكون إلا مركباً ، من أجزاء ، ومن هيولى وصورة ، ومن ذات وصفات ، وكل ذلك محال على الله
- ١٩٣ قيل لهم : قد أبطلنا هذا عليكم
- فإن قال الفلسفه : الجسم إن لم تكن له نفس ، فلا يكون فاعلاً . وإن كان له نفس ، فنفسه علة له ، فلا يكون أولاً . . .
- ١٩٣ قيل لهم : نفسنا ليست علة لوجودنا ، ولا نفس الفلك علة
- لوجود جسمه

* * *

صفحة

١٨ - مسألة

ف تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة

١٩٦ قال الغزالى : ما دام العالم قد يعاً ، فما الذى يحوجه إلى علة ؟ . . .

قالت الفلسفه : كل ما لا علة له فهو واجب الوجود ، والعالم ممكן الوجود

قال الغزالى : إن كل تلبيساتهم مخبأة في لفظي (واجب الوجود) و (ممكناً الوجود) فلنعدل إلى المفهوم ، وهو نفي العلة ، وإثباتها ،

١٩٧ فلما قال أن يقول : لا علة لها فما المستنكر ؟

* * *

١٩ - مسألة

ف تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ، ويعلم الأذواع والأجناس بنوع كل

لابن سينا مسلكان في إثبات علم الإله بغيره :

السلوك الأول : أن الأول موجود لا في مادة ، فهو عقل مخصوص ، وكل ما هو عقل مخصوص في جميع المعلولات منكشف له . . .

قال الغزالى : قوله إن الأول موجود لا في المادة . إن كان المعنى به ، أنه ليس بجسم ولا منطبع في جسم ، فهو مسلم . فيبقى قولكم : وما هذه صفتة فهو عقل مجرد ، فإذا يعني بالعقل ؟ إن عني به أنه يعقل سائر الأشياء ، فهو نفس المطلوب . . .

فإن قالت الفلسفه : إن المانع من إدراك الأشياء المادة ، ولا مادة

199 قيل : نسلم أنها مانع ، ولا نسلم أنها المانع فقط

المسالك الثاني في إثبات علم الواجب بغيره عنده ابن سينا :
أن العالم فعل الله ، والفاعل يدرى مفعوله

قال الغزالى : لنا في رد هذا وجهان :

الوجه الأول : أن الفعل إن كان إرادياً ، لزم علم الفاعل بمفعوله ،
وإن كان طبيعياً لم يلزم ، والله عندكم فاعل بالطبع لا بالإرادة ،
فلم يلزم علمه بفعله

200 قال ابن سينا : إن صدور العالم عن الله سببه علمه به ، فلا بد أن
يكون الله عالماً بالعالم

قال الغزالى : إن غيرك يا بن سينا يخالفك في هذا الرأى ، ويرى أن
العالم صدر عن الله لا من حيث علمه به ، فما المحيل لهذا الرأى ؟

الوجه الثاني : هو أنه إن سلم لهم أن صدور الشيء عن الفاعل يقتضي
علم الفاعل بالصادر عنه ، فالصادر عن الله شيء واحد فقط ،
فلا يلزم إلا العلم به

٢٠ — مسألة

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضاً

قال الغزالى : ما دام الفلسفه قد نفوا عن الله الإرادة ، والإحداث ،

صفحة

وَزَعُمُوا أَنْ مَا يَصْدِرُ عَنْهُ يَصْدِرُ عَلَى سَبِيلِ الضرُورَةِ وَالظَّبْعِ ،
فَأَيْ بَعْدِي أَنْ يَكُونَ مَا هَذَا شَأْنَهُ لَا يَعْلَمُ نَفْسَهُ ؟ . . .

فَإِنْ قَالَتُ الْفَلَاسِفَةُ : مَنْ لَا يَعْلَمُ نَفْسَهُ ، فَهُوَ مِيتٌ ، قَبْلَ هُنْ : نَحْنُ
لَا نَدْعُ عَلَيْكُمْ ذَلِكَ ، وَلَكُنْهُ يَلْزَمُكُمْ عَلَى أَصْوَلِ مَذْهَبِكُمْ .

* * *

٢١ - مَسْأَلَةٌ

فِي إِبْطَالِ قَوْلِهِمْ : إِنَّ اللَّهَ – تَعَالَى عَنْ قَوْلِهِمْ – لَا يَعْلَمُ الْجَزِئَاتِ الْمَنْقُسَةَ
بِالْنَّقْسَانِ الْزَّمَانِ : إِلَى الْكَائِنِ ، وَمَا كَانَ ، وَمَا يَكُونُ

وَخَلَاصَةُ مَذَهَبِهِمْ فِي ذَلِكَ : أَنَّ الْوَاقِعَ مُتَغَيِّرٌ ، وَالْعِلْمُ بِالشَّيْءِ الْمُتَغَيِّرِ
مُتَغَيِّرٌ ، وَالْتَّغَيِّرُ عَلَى اللَّهِ مُحَالٌ . . . هَذَا كَانَ عِلْمَهُ بِالْوَاقِعِ لَا مِنْ
حِيثِ إِنَّهُ مُتَغَيِّرٌ ، بَلْ مِنْ جَهَةِ ثَبَاتِهِ وَاسْتِقْرَارِهِ . . .

نَصْوُصُ مِنْ كِتَابِ الإِشَارَاتِ لِابْنِ سِينَا « هَامِشٌ » . . .

قَالَ الغَزَالِيُّ : هَذِهِ قَاعِدَةُ اسْتِأْصِلُوا بِهَا الشَّرَائِعَ بِالْكُلْلِيَّةِ ؛ إِذْ مُضْمِنُوهَا
أَنْ زِيَادًا مِثْلًا لَوْ أَطَاعَ اللَّهُ تَعَالَى أَوْ عَصَاهُ ، لَمْ يَكُنْ تَعَالَى عَالَمًا
بِذَلِكَ ؛ إِذْ هِيَ حَوَادِثٌ جُزِئِيَّةٌ مُتَغِيِّرَةٌ . . .

قَالَ الغَزَالِيُّ : وَيُعَرَّضُ عَلَيْهِمْ مِنْ وِجْهَيْنِ :

الوجه الأول : أَنْ يُقَالُ : مَا الْمَانِعُ مِنْ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى عِلْمًا وَاحِدًا
بِالشَّيْءِ يَشْمَلُ أَحْوَالَهُ الْمَاضِيَّةَ ، وَالْمُرَاهِنَةَ ، وَالْمُسْتَقْبِلَةَ ، وَبِذَلِكَ
يَكُونُ اللَّهُ عَالَمًا بِالشَّيْءِ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِهِ ، مِنْ غَيْرِ أَنْ تَتَوَارَدَ عَلَيْهِ
أُغْيَارٌ . . .

٢١٣

قال الغزالى : إن غرض الفلاسفة نفي التغير عن الله ، وهو أمر متفق

٢١٣

الوجه الثاني : أن يقال : ما المانع على أصلكم أن تتوارد عليه علوم
نتيجة علمه بالحوادث الجزئية المتغيرة ؟ كما ذهب (جهم) إلى
علومه بالحوادث حادثة ، وكما اعتقاد الكرامية أنه محل للحوادث
ولم ينكر عليهم ذلك إلا من جهة أن ما يلحقه التغير حادث . وأما أنتم
فذهبكم أن العالم قديم ، وإن كان لا يخلو عن التغير .

٢١٤

فإن قالت الفلسفه : إنما أح لنا قيام العلم الحادث بذاته ؛ لأن العلم
الحادث في ذاته لا يخلو
إما أن يصدر من جهته .
أو من جهة غيره .

لا جائز أن يصدر من جهته ؛ لأنه لا يصدر من القديم حادث ،
على ما بان في المسألة الأولى

ولا جائز أن يصدر من جهة غيره ؛ فإنه يؤدي إلى أن يكون غيره
مؤثراً فيه

٢١٥

قال الغزالى : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم :
أما أنه لا يصدر من القديم حادث ، فقد أبطلناه في المسألة الأولى .
وأما صدور هذا العلم فيه من غيره ، فلا يستحيل أيضاً على
أصولكم

٢١٦

٢٢ — مسألة

فِي تَعْجِيزِهِمْ عَنْ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ السَّمَاءَ حَيْوَانٌ مُطِيعٌ لِلَّهِ تَعَالَى
بِحُرْكَتِهِ الدُّورِيَّةِ

صفحة

قالت الفلسفه : إن السماء حيوان ، وإن لها نفسا ، نسبتها إلى بدن
السماء كنسبة نفوسنا إلى أجسادنا
٢١٦

قال الغزالى : ومنذهبهم في هذه المسألة مما لا ينكر إمكانه . . ولكننا
ندعى عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل ... فإن هذا إن كان
صحيحاً ، فلا يطلع عليه إلا الأنبياء - صلوات الله عليهم - بإلهام
من الله تعالى ، أو بوحى ، وقياس العقل ليس يدل عليه .
٢١٦

قالت الفلسفه : السماء جسم متحرك ، وكل جسم متحرك ، فله محرك
والحركة إما أن تكون منبعثة عن ذات المتحرك كالطبيعة في
حركة الحجر إلى أسفل ، والإرادة كحركة الحيوان مع القدرة .
وإما أن تكون الحركة آتية من خارج ، ويحرك عن طريق
القسر كدفع الحجر إلى فوق .

وباطل أن تكون حركتها بالقسر أو بالطبع ، فبقي أن تكون بالإرادة
وهو المطلوب
٢١٧

قال الغزالى : إن الحصر في هذه الأقسام باطل . . ثم انتهى إلى
قوله : فالحكم على السماء بأنها حيوان تحكم مخصوص لا مستند له
٢١٨

٢٣ - مسألة :

فإبطال ما ذكره من الغرض المركب للسماء

صفحة

قالت الفلسفه : إن السماء مطيعة لله بحركتها ، ومتقربة إليه . . .
ومستكملة
٢٢٢
قال الغزالى : إن طلب الاستكمال بالكون في كل مكان يمكن أن يكون فيه ، حماقة لا طاعة . . . ثم قال : إن أسرار ملکوت السموات لا يطلع عليها بأمثال هذه التخيلات ، وإنما يطلع الله عليها أنبياءه وأولياءه على سبيل الإلهام ، لا على سبيل الاستدلال ، ولذلك عجز الفلسفه عن بيان السبب في جهة الحركة و اختيارها .
٢٢٣

* * *

٢٤ - مسألة :

فإبطال قوله : إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزيئات الحادثة في هذا العالم ، وأن المراد باللوح المحفوظ نفوس السموات . وأن انتقام جزئيات العالم فيها يضافي انتقام المحفوظات في القوة الحافظة ، المودعة في دماغ الإنسان ، لا أنه جسم صلب عريض مكتوب عليه الأشياء ، كما يكتب الصبيان على اللوح ؛ لأن تلك الكتابة تستدعي كثراها اتساع المكتوب عليه ، وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية . . . ولا يتصور جسم لا نهاية له . . . ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم ، ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها على جسم بخطوط معدودة .

صفحة

قالت الفلسفه : إن الملائكة السماوية هي نفوس السموات ، وإن
الملائكة الكروبيين هي العقول المجردة القاعدة بأنفسها . . .
٢٢٦

قال الغزالى : إن النزاع في هذه المسألة يخالف النزاع فيما قبلها ، فإن
ما ذكروه قبل ، ليس محلا ، إذ منتهى كون السماء حيواناً
متحركاً بالغرض ، وهو ممكناً : أما هذه فترجع إلى إثبات علم
الخلق بالجزئيات التي لا نهاية لها ، وهذا ربما تعتقد استحالته...
فقط عليهم بالدليل
٢٢٦

استدلال الفلسفه على أن نفوس السموات مطلعة على ما سيحدث في
العالم **بأن قالوا :** إن سلسلة الأسباب والمسبيات في عالم الكون
والفساد تنتهي إلى الحركات الجزئية الدورية السماوية ، والمتصور
للحركات متصور لوازمهما ، ولوازم لوازمهما إلى آخر السلسلة .
٢٢٧

قالوا : نحن إنما لا نعلم المستقبل ، لأننا لا نعلم جميع أسبابه ، ولو
علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا جميع المسبيات ؟ ولأننا نعلم
بعض الأسباب ، فيقع لنا حدس بوقوع المسبيات . . .
٢٢٨

قالوا : وإن النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل ، وذلك لاتصاله
باللوح المحفوظ أثناء النوم ، وقد تظل صورة الشيء في نفسه كما
رأها ، وربما سارعت الخيال إلى محاكاته ، وهذه هي الرؤيا التي
تحتاج إلى تعبير
٢٢٨

قالوا : والاتصال بنفوس السموات مبذول ، ليس بيننا وبينها حجاب ،
ولكننا في يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا ،
فإذا خف ضغط الحسات علينا أثناء النوم ، تهأت لنا فرصة
الاتصال بالسماويات ، فكانت الرؤى التي تحتاج إلى تعبير ،
والتي لا تحتاج
٢٢٨

قالوا : والأنبياء لقوة نفوسها ، تستطيع التخلص من ضغط الحواس في اليقظة ، لهذا يتبين لها أن ترى في اليقظة ما لا يراه غيرهم إلا في النوم

٢٢٩

قال الغزالى : وإنما يحذف أن نقول لهم : بم تنكرنون على من يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب بتعريف الله عز وجل ابتداء ، وكذا من يرى في المنام ، يريه الله ابتداء ، لا بوساطة نفوس الملائكة

٢٢٩

قال الغزالى : وكيف يجتمع في نفس مخلوق ، في حال واحدة ، من غير تعاقب ، علوم جزئية مفصلة ، لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ؟ . . . ومن لم يشهد له عقله باستحالة ذلك ، فلي Assass من عقله

٢٣٢

قال الغزالى : ليس تعلق علم الله تعالى بمعلوماته على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات

٢٣٢

« المسائل الطبيعية »

قال الغزالى : لنذكر أقسام هذه العلوم ليعلم أن الشرع ليس يقتضى المنازعة فيها ، ولا إنكارها إلا في مواضع ذكرناها

٢٣٤

قال : وتنقسم هذه العلوم إلى أصول وفروع : وأصولها ثمانية :

الأول : يذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث إنه جسم

الثاني : يعرف أحوال أقسام أركان العالم

الثالث : يعرف أحوال الكون ، والفساد ، والتولد

صفحة

- الرابع : في الأحوال التي تعرض للعناصر الأربع
 الخامس : في الجواهر المعدنية
 السادس : في أحكام النبات
 السابع : في الحيوانات
 الثامن : في النفوس
- ٢٣٤ أما فروعها فسبعة :
- الأول : الطب : ومقصوده معرفة مبادئ بدن الإنسان .
 الثاني : في أحكام النجوم
 الثالث : علم الفراسة
 الرابع : التعبير
 الخامس : علم الظلمات .
 السادس : علم النيرنجات
 السابع : علم الكيمياء
- قال الغزالى : وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيء من هذه العلوم ، وإنما
 مخالفتهم من جملة هذه العلوم ، في أربع مسائل .
- ٢٣٥ الأولى : حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب
 والمسبيات ، اقتران تلازم بالضرورة .
- ٢٣٦ الثانية : قوله : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ، ليست
 منطبقة في الجسم .
- الثالثة : قوله : إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم .
- ٢٣٧ الرابعة : قوله : يستحيل رد هذه النفوس إلى الأجساد .
- قال الغزالى : وإنما يلزم النزاع في مسألة الأسباب والمسبيات من حيث
 إنه يبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة .
- ٢٣٨

قال الغزالى : لم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات إلا ثلاثة أمور

أحدها : في القوة المتخيلة ؛ فلأنهم ادعوا : أنها إذا استولت ولم تستغرقها الحواس بالاشتغال ، اطاعت على اللوح المحفوظ ، فانطبعت فيها صور الجزيئات الكائنة في المستقبل ، وذلك في اليقظة للأنبياء — صلوات الله عليهم — ولسائر الناس في النوم .

الثاني : في القوة النظرية العقلية ، وهو راجع إلى قوة الحدس ، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم

الثالث : في القوة النفسية العملية ، فقد تنتهي إلى حد تتأثر بها الطبيعيات

٢٥ — مسألة

الأسباب والمسببات

قال الغزالى : الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضروريًا عندنا

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه . . . يخلقها معاً ، لا لكونه ضروريًا في نفسه

قال الغزالى : وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالته

قال الغزالى : والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثلاً واحداً . هو الاحتراق في القطن مثلاً

صفحة

قال الغزالى : والكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات :

٢٣٩ المقام الأول أن يدعى الحصم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط

قال الغزالى : وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق هو الله تعالى . . . وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار . . . والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها

٢٤٠

المقام الثاني مع من يسلم أن هذه الحوادث تفيض من مبادئ الحوادث ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة... إلا أن تلك المبادئ أيضاً تصدر عنها الأشياء بالتزوم لاعلى سبيل التروى والاختيار ... وهذا أنكروا وقوع إبراهيم — صلوات الله عليه وسلم — في النار مع عدم الاحتراق ، ومع بقاء النار

٢٤٣ نارا

قال الغزالى : والجواب الثاني له مسلكان :

السلوك الأول : أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة . . . وقد فرغنا من إبطال دعواهم في ذلك في مسألة حدوث العالم

٢٤٣

قال الفلسفة : إن إنكار لزوم المسببات عن أسبابها يؤدي إلى ارتکاب حالات شنيعة ، فإذا أسننت الأفعال إلى إرادة ليس لها منهج مخصوص ، فليجوز كل واحد هنا أن ينقلب ما بين يديه من كتب إلى سبع ضارية ، وجبار راسية ، وأعداء مسلمة . . .

٢٤٥

قال الغزالى : والجواب أن الله قد خلق لنا علماً بأن هذه المكنات
لم تقع ، واستمرار العادة على نمط واحد يرسخ في أذهاننا جريانها
على هيج ثابت ، برغم إمكان تخلفه

٢٤٦

السلوك الثاني : قال الغزالى : نسلم أن النار خلقت حلقة تجعلها تحرق
ما تلاقيه ، ولكن مع هذا يجوز أن يلو نبي في النار فلا يحترق :
إما بتغيير صفة النار . أو بتغيير صفة النبي عليه السلام
والمحال : هو ما يرجع إلى الجمع بين النفي والإثبات

٢٤٦

٢٤٨

* * *

٢٦ – مسألة

ف تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن النفس الإنسانية جوهر
روحانى قائم بنفسه ، لا يتميز وليس بجسم ، ولا منطبع في جسم
ولا هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه

قال الغزالى : يرى الفلاسفة أن القوى الحيوانية تنقسم إلى قسمين :

محركة ومدركة
والمدركة قسمان : ظاهرة ، وباطنة
والظاهرة هي الحواس الخمس ، وهى معان منطبعة في الأجسام

وأما الباطنة فثلاث :

إحداها : القوة الخيالية ، في مقدم الدماغ
الثانية : القوة الوهمية

صفحة

الثالثة : القوة التي تسمى في الحيوان (متخيلة) وفي الإنسان (مفكرة)

وأما الحركة فتقسم :

إلى حركة على معنى أنها باعثة على الحركة
وإلى حركة على معنى أنها مباشرة للحركة . . . فاعلة . . .

والباعثة : هي القوة التزوجية الشوقية وها شعبتان :

شعبة تسمى قوة شوقية
وشعبية تسمى قوة غضبية

**والفاعلة : قوة منبطة في الأعصاب والعضلات تجذب الأوتار
والرباطات المتصلة بالأعضاء**

وأما النفس العاقلة الإنسانية ؛ فلها قوتان :
قوة عالمية . وقوة عاملة

**فالعاملة : قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان ، إلى الصناعات المرتبة
الإنسانية المستنبط ترتيبها بالرواية الخاصة بالإنسان . . .**

أما العالمية : فهي التي تسمى النظرية ، وهي قوة من شأنها أن تدرك
حقائق المعقولات

**قال الغزالى : وإنما نريد أن نعرض الآن على دعواهم معرفة كون
النفس جوهراً قائماً بنفسه لبراهم العقل ، ولسنا نعرض على
دعواهم اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى أن
الشرع جاء بتفصيذه ، بل ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر ، أن
الشرع مصدق له ، ولكننا نذكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه ،**

والاستغناء عن الشرع فيه . . . فنطالبهم بالأدلة ، وله [فيها]

٢٥٦

براهين كثيرة بزعمهم
الدليل الأول : أن العلوم العقلية تحل النقوص الإنسانية وفيها آحاد لا تنقسم فلابد أن يكون محلها لا ينقسم . وكل جسم فنقسم .

٢٥٦

قال الغزالى : والاعتراض على مقامين :

المقام الأول : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم

٢٥٧

المقام الثاني : أن تقول : ما زعمتموه من أن كل حال في جسم فينبغي أن ينقسم ، باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية التي في الشاة ، من عداوة الذئب ؟ فإنها في حكم شيء واحد لا ينقسم .

قال الغزالى : فإن قيل : هذه مناقضة في المعقولات ، والمعقولات لا تنقض ؛ فإنكم مهما لم تقدروا على الشك في المقدمتين . وهو أن العلم الواحد لا ينقسم ، وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم ، لم يمكنكم الشك في التبيبة . . . قلنا : إن هذا الكتاب ما صنفناه إلا لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل

٢٥٨

قال الغزالى : ثم تقول : هذه المناقضة تبين أنهم غفلوا عن موضع تلبيس في القياس ، ولعل موضع الالتباس قوله : إن العلم منطبع في الجسم ، انطباع اللون في محله ، فينقسم العلم بانقسام الجسم مثل ما ينقسم اللون بانقسام محله

٢٥٨

الدليل الثاني : وهو يؤول إلى انطباع العلم ، وانقسامه بانقسام محله .

٢٥٩

على ما مر في الدليل الأول . . . وجوابه هو نفس الجواب . . .

الدليل الثالث : قوله : إن العلم لو كان في جزء من الجسم ، لكن العالم ذلك الجزء ، دون سائر أجزاء الإنسان ، والإنسان يقال له

صفحة

عالٰم ، والعالمية صفة له على الجملة ، من غير نسبة إلى محل
مخصوص

قال الغزالى : هذا هوس : فإن الإنسان يسمى مبصراً ، وسامعاً ،
وذاهقاً ، وهو يسمع ، ويبصر ، ويندوق ، بأجزاء من جسمه ،
لابه كله

الدليل الرابع : قالوا : إن كان العلم يخل جزءاً من القلب أو الدماغ
مثلاً ، فابتعه ضده ، فيجوز أن يقوم بجزء آخر من القلب
أو الدماغ ، ويكون الإنسان في حال واحدة عالماً وجاهلاً بشيء
واحد وذلك محال

قال الغزالى : هذا ينقلب عليهم في الشهوة والشوق والإرادة فإن هذه
أمور تشتت للبهائم وهى معان تنطبع في الجسم ، ومع ذلك
يستحبيل أن ينفر الإنسان مما يشاق إليه ، حتى يجتمع فيه
النفرة والميل إلى شيء واحد ، في وقت واحد

الدليل الخامس : قوله : إن كان العقل يدرك المعقول بالآلة جسمانية ،
فهو لا يعقل نفسه ، وبالتالي محال ، لأنّه يعقل نفسه ، فالمقدم
مثله

قال الغزالى : ما الدليل على لزوم التالى للمقدم ؟
قالت الفلاسفة : الدليل عليه أن الإبصار لما كان بجسم ، فالإبصار
لا يتعلق بالإبصار ، والسمع لما كان بجسم ، فالسمع يتعلق
بالسمع

قال الغزالى : ما ذكروه فاسد من وجهين :
الوجه الأول : أن الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون
إبصاراً لغيره ولنفسه
الوجه الثانى : أنا نسلم هذا في الحواس ، ولكن لم قلتم : إذا امتنع

- ذلك في بعض الحواس ، يمتنع في بعض آخر . . .
الدليل السادس : قالوا : لو كان العقل يدرك بالة جسمانية .
 كالأبصار ، لما أدرك آلتنه ، كسائر الحواس ، ولكنه يدرك
 القلب والدماغ ، وما يدعى أنه آلتنه ، فدل أنه لا يدرك بالة
 جسمانية
- قال الغزالى :** والجواب عنه كالجواب عن الدليل الخامس . . .
الدليل السابع : القوى المدركة بالآلات الجسمانية يعرض لها من
 المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال ، والعقل على العكس
 من هذا
- قال الغزالى :** نقول : لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية في هذه
 الأمور
- الدليل الثامن :** أجزاء البدن كلها تضعف عند الأربعين فما بعدها ...
والقوة العقلية في أكثر الأمور إنما تقوى بعد ذلك
- قال الغزالى :** والاعتراض أن نقول : نقصان القوى وزيادتها لها
 أسباب كثيرة ، فقد يقوى بعض القوى في ابتداء العمر ،
 وبعضها في الوسط ، وبعضها في آخره
- الدليل التاسع :** كيف يكون الإنسان هو الجسم مع عوارضه ، وهذه
 الأجسام لا تزال تتحلل ، والذاء يسد مسد ما ينحل
- قال الغزالى :** هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة ، إذا قيست حال كبرهما
 بحال الصغر
- الدليل العاشر :** أنا ندرك من الشيء الواحد أمراً جزئياً ، وأمراً كلياً .
 وبالجزئي يدرك بالحس ، والكلي المجرد يدرك بالعقل
- قال الغزالى :** إن المعنى الكلى الذى وضعتموه حالاً في العقل ، غير
 مسلم ، بل لا يدخل في العقل إلا ما لا يدخل في الحس

٢٧ - مسألة

١٣

فِي إِبْطَالِ قُوَّلْمِمْ : إِنَّ النَّفُوسَ الْإِنْسَانِيَّةَ يَسْتَحِيلُ عَلَيْهَا الْعَدْمُ بَعْدَ وُجُودِهَا ،
وَأَنَّهَا سَرْمَدِيَّةٌ ، لَا يَتَصَوَّرُ فَنَاؤُهَا

للفلاسفة على ذلك دليلان :

الدليل الأول : قوله : إن عدمها لا يخلو :

إما أن يكون بموت البلدن ، أو بضده بطرأ عليها .

أو بقدرة القادر .

وباطل أن تنعدم بمحوت البدن ؛ فإن البدن ليس محلها ، بل هو

الآلة . . . فساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة . . .

وباطل أنها تنعدم بالضد؛ إذ الجواهر لا ضد لها.

لأنها تفني بالقدرة ؛ إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وجوده .

٢٧٥

قال الغزالى : والاعتراض عليه من وجوه :

الوجه الأول : أن القول بأنها لا ت redund بموت البدن ، مبني على أنها كائن مجرد ، وقد تقدم في المسألة التي قبل هذه ، لإبطال ذلك .

الوجه الثاني : أنه مع كون النفس لا تحل البدن عندهم، فلها علاقة بالبدن ، حتى لم تحدث إلا بمحدوث البدن ، وهذا ما اختاره ابن سينا، وخالف به أفلاطون الذي ذهب إلى أن النفس قديمة .

الوجه الثالث : لا يبعد أن يقال : تنعدم بقدرة الله تعالى ، على ما قررناه في مسألة أبدية العالم

الوجه الرابع : مطالبيهم بالدليل على أن عدم الشيء لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث

Yvo

الدليل الثاني : قوله : كل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه

العدم^(١).

قال الغزالى في رد هذا الدليل : ويدفع هذا بما قررناه في ذهابهم إلى استحالة حدوث المادة والعناصر ، واستحالة عدمها ، في مسألة أزلية العالم وأبديته

ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان وضعياً مستدعاً مخلّاً يقوم به ، وقد تكلمنا عليه بما فيه مقنع ، فلا نعيده ؛ فإن المسألة هي المسألة ،

ولا فرق بين أن يكون المتكلم فيه ، جوهر مادة ، أو جوهر نفس

* * *

٢٨ - مسألة

فإبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ، وجود النار الجسمانية ، وجود الجنة والجحور العين ، وسائر ما وعد به الناس ؛ وقولهم إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلى رتبة من الجسمانيين .

قال الغزالى : وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة

ثم قال : فلنقدم تفهم مذهبهم أولاً ، ثم نعرض على ما يخالف

الإسلام منه . . . فانظر مذهبهم

قال الغزالى : إننا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكننا عرفنا ذلك بالشرع ، إذ قد ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد إلا ببقاء

النفس ، وإنما أنكروا عليهم معرفة ذلك بمجرد العقل .

(١) يراجع ما ذكرته بخصوص إمكان علم الموجودات الممكنة هامش ص ٣٥ .

صفحة

قال الغزالى : والمخالف للشرع من مذهبهم :

إنكارهم حشر الأجساد . وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة .
وإنكار الآلام الجسمانية في النار . وإنكار وجود الجنة ، والنار ،
كما وصف القرآن

٢٨٧

٢٨٨

نص من [النجاة] هامش

قال الغزالى : فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين :

٢٨٨

الروحانية والجسمانية . وكذا الشقاوة ؟

قالت الفلسفه ما ورد في الشرع بخصوص الجنة والنار ، أمثال ضربت
لعام الخلق على قدر أفهم الخلق ، كما أن الوارد من آيات
التشبيه وأخباره أمثال ضربت على قدر أفهم الخلق ، والصفات
الإلهية مقدسة عما يتخيله عام الناس

٢٩١

قال الغزالى : إن التسوية بينهما تحكم ، بل هما يفترقان من وجهين :
أحدهما : أن الألفاظ الواردة في التشبيه ، تتحتمل التأويل على
عادة العرب في الاستعارة ، وما ورد في وصف الجنة والنار ،
وتفصيل تلك الأحوال ، بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل : فلا يبقى
إلا حمل الكلام على التلبيس بتخييل تقدير الحق لمصلحة الخلق
وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة

٢٩٢

الثاني : أن أدلة العقول دلت على استحالة المكان واللحمة والصورة ،
ويد الجارحة ، وعين الجارحة ، فوجب التأويل بأدلة العقول .
وما وعد به من أمور الآخرة ، ليس محلاً في قدرة الله تعالى ،
فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواء الذي هو
صريح فيه

٢٩٣

قالت الفلسفه : لقد دل الدليل العقلى على استحالة بعث الأجساد ،
كما دل على استحالة تلك الصفات . وفهم في بيان ذلك مسلكان :

المسلك الأول : أنهم قالوا : تقدير العود إلى البدن ثلاثة أقسام :
لأن الإنسان :

إما أن يكون هو البدن ، والحياة عرض قائم به ، ومعنى الموت
انقطاع الحياة . ومعنى المعاد إعادة الحياة التي انعدمت ..

وإما أن يكون نفساً مجردة ، وبذنا ، والنفس تبقى بعد الموت ،
ومعنى المعاد جمع أجزاء البدن بعد تفرقها ، ليعود إلى الاتصال
بالنفس

وإما أن يكون نفساً مجردة تبقى بعد الموت ، وبذنا ، ومعنى المعاد
عودتها إلى بدن سواء كان هو الأول أو غيره

قالت الفلسفه : وهذه الأقسام الثلاثة باطلة :

لأنه في القسم الأول قد انعدمت الحياة والبدن ومهما انعدمت الحياة
والبدن فاستثناف خلقهما لإيجاد مثل ما كان ، لا لغير ما كان .

وبالنسبة للقسم الثاني محال أن يعاد البدن إذ صار تراباً واحتلط بسائر
أجزاء العالم فلا يتصور جمعه ، وإن ادعى ذلك اتكالاً على قدرة
الله ، فلا يخلو إما أن تجمع الأجزاء التي مات عليها فقط ، أو
التي لازمته طول عمره ، . . . وكل ذلك محال

وأما بالنسبة للقسم الثالث ؛ فلأن الموارد القائلة للكون والفساد^(١) مخصوصة في معقر فلك القمر وهي متناهية ، فلا يمكن أن تفي بالفوس غير المتناهية

٢٩٨

قال الغزالى : بم تنكرؤن على من يختار القسم الأخير . وأما قولكم : إن الموارد القابلة للكون والفساد مخصوصة في معقر فلك القمر ، وفوس الآدميين غير مخصوصة ، فذلك بناء على قدم العالم ، وقد أفسدنا رأيكم في قدم العالم في المسألة الأولى ، فلتراجع . . .

٢٩٩

السلوك الثاني : أن قالوا : إن جسم الميت المتحلل لا يمكن أن يعود حيًّا إلا بعد أن يمر بأطوار عدة ، فخضوعه لنظرية [كن] فيكون في الحال ، غير معقول

٣٠٠

قال الغزالى : إن في خزانة المقدورات عجائب وغرائب ، لم يطلع عليها ، ينكروها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهده
بحث حول قوله تعالى [وما أرمنا إلا واحدة كلمح بالبصر]
وقوله تعالى [ولن تجد لسنة الله تبديلا]

* * *

(١) كذلك كان يعتقد فلاسفة العصور الوسطى ، وكانوا يظنون أن مادة السموات من نوع آخر لا يقبل الكون والفساد ، ومن عبارتهم المشهورة أنها لا تقبل الخرق والاشتمام ولعلم اليوم في طريقه إلى تزييف هذه النظرية لأن الأجسام التي تساقط الآن من أعلى ، ويسمى العلم بأنها مخلفات الفضاء ، أو حطام الفضاء ، فد تعرضت لفساد بانفصالها عن أصلها واحتراقتها ، ولقد وقفت نظرية عدم الخرق والاشتمام قديماً في وجه كثير من آراء الدين ، فأحالوا صمود الأنبياء إلى السموات ، وأحالوا أن تكون الجنة والنار في السموات . . . إلخ . . . إلخ . . . إن العلم الآن في طريقه إلى أن يكشف عن زيف بعض الآراء العلمية التي كانت قديماً في موضع القداسة . . . وما هو جدير بالاعتبار أن هذه الآراء الجديدة ، كلها في صالح الدين ، وصدق الله العظيم إذ يقول : (سرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى تبين لهم أنه الحق) .

٢٩ - خاتمة

صفحة

قال الغزالي : فإن قال قائل : فقد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون
القول بکفرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟ قلنا : تکفیرهم
لا بد منه في ثلاثة مسائل :

- | | |
|------------|------------------------------------------------------------------------------------------|
| إحداها : | مسألة قدم العالم |
| والثانية : | إنكارهم أن يحيط الله علما بالجزئيات الحادثة. |
| والثالثة : | إنكارهم بعث الأجساد وحشرها . . . |
| ٣٠٥ | فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه |
| ٣٠٥ | نظرات تحليلية لمسائل قدم العالم ، وعلم الله بالجزئيات ، وحشر
الأجساد ، هامش |
| ٣٠٧ | الغزالى بين مظهرين مختلفين . . . هامش |
| ٣٠٩ | طريقتنا في تحقيق الكتب . . . هامش |

تم طبع هذا الكتاب
على مطابع دار المعارف بمصر